ISTINA

SOMMAIRE

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

L'Église Orthodoxe en Ukraine de 1917 à 1945
Réponse du Patriarcat de Moscou
à l'Appel de l'Assemblée d'Evanston

ORIENT ET OCCIDENT

Vues catholiques sur le schisme d'Orient
(à propos du neuvième centenaire)

Les Églises Orthodoxes et le Mouvement œcuménique

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

L'union des Églises du Sud de l'Inde

REVUE TRIMESTRIELLE • 1955 • N° 2 • AVRIL-JUIN
« ISTINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue oecuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous paraît pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaître les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

Les arbres et la forêt

Parmi toutes les dispositions d'esprit qui font obstacle à la réalisation de l'unité chrétienne, il n'en est peut-être pas de plus dommageable que celle qui nous porte à ne pas voir les choses telles qu'elles sont. Il n'est cependant pas de domaine où l'on entende proclamer avec plus d'insistance les droits de la vérité et les devoirs que sa recherche impose. S'il est un point sur lequel se mettent aisément d'accord les chrétiens des diverses confessions en quête de l'unité perdue, c'est bien celui qui consiste à affirmer que l'unité ne pourra se réaliser que sur la base de la vérité, comme c'est, d'ailleurs, au nom de la vérité et par souci de lui demeurer fidèles que tous refusent de s'entendre. Comment se fait-il donc qu'animés de si bonnes intentions, nous n'arrivions pas à des résultats plus tangibles, plus substantiels dans notre recherche de l'unité ? Serait-ce que la vérité est si difficile à découvrir que même mis en sa présence nous ne parvenons pas à la reconnaître pour telle ? Il semble bien que l'expérience nous oblige à donner à cette question une réponse affirmative : Oui, l'homme est en mauvaise situation à l'égard de la vérité qu'il cherche et ce n'est point certes pour lui une minime entreprise que de se mettre en état d'entière réceptivité à l'endroit du vrai. Qui faut-il en rendre responsable : les limites de notre nature imparfaite, située au plus bas de l'échelle des êtres pensants ? Ou la déchéance originelle de cette même nature aux déficiences de laquelle la grâce, en la restaurant, ne remédie pas entièrement? Sans doute faut-il penser que l'une et l'autre causes ont, dans cette fâcheuse conjoncture, leur part d'efficience. Mais plutôt que d'essayer de faire un exact dosage de ce qui, dans cette affaire, relève de la nature et du péché, mieux vaut nous mettre en devoir de porter sur notre comportement un regard critique afin de pallier, avec le secours de Dieu et dans la mesure du possible, aux déficiences que nous y aurons constatées.

Notre intention n'est pas de traiter dans toute son ampleur, en ces quelques lignes, la question des conditions d'une exacte

connaissance de la vérité. Notre propos, beaucoup plus modeste, est seulement de proposer ici quelques réflexions sur certains aspects de ce problème, aspects qui concernent plus directement les rapports entre les diverses communions chrétiennes ou, plus précisément encore, la connaissance que celles-ci doivent prendre les unes des autres en vue de s'apprécier équitablement et par là s'avancer dans la voie de la compréhension mutuelle, prélude au rapprochement et à l'unité.

Le problème n'est pas simple. Le premier obstacle à l'objectivité est la routine. C'est un travers assez commun à toute polémique que de déformer, fût-ce inconsciemment, l'opinion que l'on veut combattre : celle-ci en ressort, en effet, plus facile à réfuter. Le malheur est que les rapports entre confessions ont été, au cours des siècles, profondément marqués par la polémique. Aussi ce que chacun reçoit de son propre milieu confessionnel au sujet des autres est-il assez ordinairement affecté par cette déformation. Celle-ci ne porte pas seulement sur les faits de l'histoire et leur signification, où cependant la moisson déjà serait grande d'erreurs à rectifier. Elle concerne aussi les doctrines, se révélant d'autant plus pernicieuse qu'elle touche là à quelque chose de profond et de permanent que les comportements historiques, si fâcheux qu'ils aient pu être, ne sauraient directement mettre en cause : ainsi la conduite scandaleuse d'un Alexandre VI par rapport aux prérogatives de la Papauté en matière de magistère ou de gouvernement.

Le premier effort qui nous est demandé est donc de secouer l'habitude, de vaincre la routine, en nous mettant directement à l'écoute de ceux que nous voulons connaître. Que les autorités ecclésiastiques, en plusieurs communions mais au maximum sans aucun doute dans l'Eglise romaine, mettent en garde la masse de leurs fidèles contre le risque que pourraient comporter de pareils contacts pour des esprits peu formés, c'est là mesure de prudence pastorale dont on ne saurait s'étonner, encore moins se scandaliser. Une pareille mesure n'exclut pas, bien au contraire, — on sait que nous avons à cœur de le rappeler fréquemment et que nous le mettons largement en pratique, — le devoir d'information directe pour qui, dans la conscience de sa responsabilité et s'y sachant habilité, recherche des contacts profitables à la cause de l'unité.

Mais cette bonne disposition une fois acquise, le problème n'en est pas pour autant résolu. Il n'est pas aisé de découvrir dans sa teneur exacte la pensée d'autrui. Le langage ici nous dessert autant qu'il est utile. Nous ne parlons même pas de la

difficulté qu'il y a à comprendre une langue étrangère dont les termes ne sont jamais, pour le sens, entièrement superposables aux expressions de la nôtre. Mais entre gens s'exprimant dans une même langue qui leur est également familière, comment rejoindre à travers le mot, la teneur exacte de l'idée, avec ses nuances et les différences d'éclairage que lui vaut, dans l'esprit de notre interlocuteur, un contexte qui nous échappe ? L'on dira peut-être que c'est là s'exagérer l'importance de la difficulté, l'accord dans l'intelligence étant assuré pour le fond, les divergences possibles ne pouvant porter que sur des détails ou des aspects secondaires. L'expérience prouve assez qu'il n'en va pas ainsi et que telle nuance, ajoutée ou omise, peut suffire à provoquer méprise ou malentendu sur le sens dernier et total de la notion considérée. Qu'on prenne, par exemple, une formule aussi capitale que le « simul justus et peccator » *de la théologie luthérienne et les acceptions différentes dont elle est susceptible; ou encore, dans nos échanges de vues avec nos frères orthodoxes, tout ce qui concerne le caractère incréé ou créé de la grâce!*

∴

Le problème se complique encore du fait que l'équité nous demande souvent d'apprécier les autres confessions non point tant sur ce qu'elles sont en réalité que sur ce que, en principe, elles veulent être. Il n'y a pas là de paradoxe. Voir les choses telles qu'elles sont, en matière confessionnelle, signifie dans une bonne mesure les voir telles qu'elles devraient être. C'est qu'en effet nulle part les chrétiens ne sont entièrement fidèles à l'idéal qu'ils se proposent et, cependant, c'est cet idéal que nous devons connaître si nous voulons savoir ce qu'entend être le christianisme et, plus précisément, telle ou telle confession. Il va de soi que nous ne faisons pas ici d'exception. Nous posons le problème dans toute sa généralité. Il nous arrive bien souvent, et c'est à juste titre, de réclamer de nos frères non-catholiques qu'ils apprécient notre catholicisme sous le bénéfice de cette remarque; nous devons donc avoir à cœur d'apporter le même souci dans les appréciations que nous portons sur eux. Ce n'est d'ailleurs pas tant au plan de la vie morale que se situe ici notre réflexion. Nous laissons délibérément tout jugement de fait sur la conduite des personnes, qu'elles soient considérées individuellement ou en groupe. Autrement dit, nous ne nous demandons pas, pour l'instant, dans quelle mesure les membres des diverses communions chrétiennes sur qui se porte notre attention (sans en exclure la nôtre) font réellement preuve des qualités morales qu'en toute bienveillance nous devons leur supposer, ou, à l'opposé, cèdent effectivement aux mauvais penchants que, par une inconsciente malveillance, il nous arrive

de leur prêter. Nous bornons notre question à l'examen de l'idée que nous nous faisons ou devrions nous faire de ce qu'entend être, en tant que société chrétienne et dans la profession de sa foi, telle ou telle de ces communions. Voilà le point précis où doit peser notre effort de dégagement de toute routine et de toute idée préconçue, car c'est à ce niveau que peut et doit s'engager la confrontation fraternelle qu'impose la recherche commune de l'unité.

∴

Il est certain que, dans ce domaine, un grand progrès a été réalisé au cours de ces dernières décades. C'est un des traits les plus frappants et les plus touchants du travail réalisé au sein de la Commission Foi et Constitution *du Conseil œcuménique des Eglises, que cet effort d'appréciation mutuelle exacte de ce qu'entendent être les communions qui s'y rassemblent. Vis-à-vis des Eglises orthodoxes, il est difficilement contestable qu'un sérieux effort ait été également fait, du côté catholique, en faveur d'une appréciation plus équitable de la réalité qu'elles constituent, effort parallèle à celui qui, dans les mêmes milieux, a été fait à l'égard des confessions issues de la Réforme. Un progrès équivalent a-t-il été réalisé de la part des unes et des autres à l'endroit du catholicisme romain? Nous ne pensons pas être injuste en constatant que, si un souci de meilleure équité s'est manifesté ici aussi dans une bonne mesure, le progrès ne nous paraît pas jusqu'à ce jour aussi accusé que celui qui s'est manifesté dans l'autre sens. Nous n'avons pas le droit de nous en plaindre. Bien plutôt avons-nous le devoir de nous interroger sur le point de savoir jusqu'à quel point ce que nous sommes, en fait, n'a pas contribué à donner à nos frères séparés le change sur ce que nous devrions être. Et nous l'entendons ici, dans l'hypothèse où nous nous sommes placés, au plan de la doctrine et des principes. Avons-nous été et sommes-nous assez attentifs à les présenter et les vivre dans toute leur pureté, nous efforçant de les dégager de cette gangue que leur sont, trop souvent, des éléments surgis d'une religiosité élémentaire voisine de la superstition plutôt que d'une authentique foi chrétienne? Mais, d'autre part, nos frères séparés ne sont-ils pas fréquemment exposés à la méprise assez commune de ceux à qui les arbres empêchent de voir la forêt? Nous voulons dire par là qu'à notre sens il leur arrive de se laisser obséder par certains traits de notre catholicisme (qui les heurtent d'ailleurs parce qu'ils les méconnaissent) au point de ne plus voir bien d'autres traits qui ne le constituent pas moins. Faut-il rappeler l'épouvantail que représente pour eux la papauté et la singulière méconnaissance où cela les entraîne de tout ce que la vitalité du catholicisme représente de*

spontanéité dans l'élan missionnaire et évangélisateur ou de liberté et de pénétration dans la recherche théologique ? Encore une fois nous reconnaissons volontiers que certains excès de langage, fréquents en nos milieux, peuvent en partie leur servir d'excuse, mais un souci éclairé de la vérité devrait les inciter à passer outre. Les difficultés que provoque notre culte marial appelleraient les mêmes remarques.

Laissons ouverte cette question, mais ayons à cœur de retenir l'image qui nous a servi à l'illustrer. Un grand pas sera fait vers l'unité le jour où les arbres n'empêcheront plus aucun d'entre nous de voir la forêt.

ISTINA.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

L'ÉGLISE ORTHODOXE EN UKRAINE

L'Église Orthodoxe d'Ukraine, dont le siège métropolitain de Kiev remonte au XIe siècle, fut rattachée à Moscou en 1685. Depuis lors, elle partagea, à peu de chose près, le sort de l'Église russe. Soumise en 1721 à la réforme de Pierre-le-Grand, elle connut en 1905 des mouvements visant au rétablissement du patriarcat et la convocation d'un concile national. L'Église voulait se dégager de l'emprise de l'État.

Les neuf diocèses qui formaient l'Église ukrainienne, et dont M. Heyer nous trace l'histoire dans un magistral ouvrage[1], étaient insérés dans l'Église russe comme tout autre des cinquante-quatre diocèses de l'Empire des tzars. Pourtant on peut parler d'une Église ukrainienne. Car, même si le Saint Synode nommait directement des évêques grands-russiens en Ukraine et plaçait ailleurs des Ukrainiens et si des moines de toute la Russie entraient à la Laure de Kiev et à Potchaev, il reste que des vicissitudes historiques ont forgé ici, dans le Sud-Ouest de la Grande Russie, une masse de fidèles un peu différente de mentalité de celle du Nord, qui n'a pas connu les mêmes mouvements, ou du moins pas dans la même mesure.

C'est en Ukraine, d'autre part, que l'Orthodoxie russe rencontre le Catholicisme. Le problème de l'Union est un des plus brûlants de l'Orthodoxie d'Ukraine. M. Heyer le souligne bien. Sous la domination polonaise, en Galicie et en Hongrie, les Ukrainiens sont soumis sans cesse à des fluctuations confessionnelles. A Kiev, de plus, après 1453, l'influence byzantine dans le culte et la discipline est acceptée, comme dans les Balkans, tandis que Moscou la repousse.

Le Mouvement national ukrainien enfin, qui aboutit à la formation d'un État indépendant (1917-1920), exige une réorganisation de l'Église, provoque des déchirures et influence, jusque vers 1937, la politique communiste elle-même à l'égard de l'Église en Ukraine.

Il nous semble que M. Heyer a trop chargé le Mouvement national de la responsabilité des schismes et n'a pas suffisamment critiqué certaines

1. Friedrich Heyer, *Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945*. Verlagsgesellschaft Rud. Müller, Köln-Braunsfeld, 1953, in-8°, 259 pp. et 5 cartes.

visées trop centralistes de Moscou. Si ce Mouvement a entraîné des ruptures douloureuses, c'est aussi parce qu'il a été irrité et exaspéré par une hiérarchie et un clergé, grand-russiens de sang ou d'éducation, trop jaloux d'une uniformité absolue d'organisation dans l'Église russe. Or l'unité doit s'assortir d'une certaine variété qui fait la richesse et resserre et consolide des éléments complémentaires[2].

En toute justice il nous faut reconnaître que souvent, dans ces régions, les catholiques n'ont pas mieux respecté les aspirations religieuses des différents groupements nationaux. Ainsi, en 1888, l'essai fait par Léon XIII de rattacher l'évêché uni de Mounkatch à Léopol échoua devant le refus du Prince-primat de Hongrie, qui voulait garder sous sa juridiction ces Ukrainiens. De même, compte tenu de sa documentation, M. Heyer avait raison de juger assez sévèrement la manière brutale dont les catholiques de Varsovie entendaient, en 1939, faire valoir leurs droits en Volhynie. Certes ils avaient été spoliés par les tzars au tournant du siècle, mais la réparation exigée prenait l'allure de représailles. En outre, la conversion au Catholicisme apparaissait comme un moyen de polonisation. Il est vrai que les catholiques ont ici à leur honneur la protestation véhémente élevée par le Métropolite uni de Léopol, Mgr Szeptickyi, contre ces injustices.

De cette Église d'Ukraine, M. Heyer nous trace l'histoire dans la période la plus mouvementée (1917-1945). L'auteur tire en partie son information des contacts personnels qu'il a eus pendant l'occupation allemande avec ceux qui travaillaient au redressement de l'Église en Ukraine. Il y ajoute des sources importantes et inédites, comme le journal de l'Archiprêtre de Poltava, Gabriel Kovalenko, qui a noté soigneusement les événements survenus dans son diocèse entre 1919 et 1934.

Les grands problèmes qui dominèrent les esprits pendant cette époque furent : l'indépendance de l'Église face au Patriarcat de Moscou (rétabli en 1917), ses rapports avec l'État, la persécution et enfin l'essai de redressement.

Entre 1917 et 1945, l'Église a eu affaire en Ukraine à huit régimes politiques successifs. Chacun avait sa politique religieuse. Tantôt on exigeait avec impatience de l'Église un certain développement, tantôt on la négligeait ou même on l'opprimait ouvertement.

Nous ne tenterons pas de résumer dans un compte rendu un livre comme celui-ci. Retenons seulement quelques moments principaux de cette époque.

1. L'Église dans l'État ukrainien indépendant, 1917-1920

L'existence d'un État ukrainien suscita un mouvement ukrainisant dans l'Église. On revendiquait notamment l'autocéphalie, l'élection des évêques par les assemblées diocésaines et l'introduction de la langue

2. Nous n'entendons pas toucher ici à l'aspect politique de la question ukrainienne, à savoir si les traits historiques et ethniques de cette province justifient l'affirmation de l'existence d'un peuple ukrainien différent du peuple russe.

ukrainienne dans l'usage liturgique. Petlioura réclamait même l'établissement d'un patriarcat propre à Kiev.

Les métropolites de Kiev, Vladimir d'abord, Antoine ensuite, s'opposèrent farouchement à ces tendances. L'État mettait tout son espoir dans un Concile panukrainien. Celui-ci se montra de majorité conservatrice. Aussi le statut provisoire qu'il adopta maintint-il l'attachement au Patriarcat de Moscou. Il fut décidé de même que désormais le Métropolite de Kiev serait élu par le Concile panukrainien puis confirmé et béni par le Patriarche de Moscou. Le synode des évêques élirait les évêques qui seraient simplement bénis ensuite par le Patriarche. Le Patriarche garde aussi la juridiction sur tous les évêques.

2. Effritement et oppression de l'Église sous le régime communiste

Quand les bolcheviks occupèrent l'Ukraine, la plupart des évêques avaient déjà émigré. Le Patriarche nomma un exarque pour l'Ukraine à Kharkov. Frappée extérieurement par la spoliation de ses biens et la décimation de ses prêtres, l'Église fut sapée intérieurement par des divisions, favorisées et entretenues par la législation soviétique.

Le Mouvement d'Église nationale donne occasion à deux schismes. Le cercle des prêtres ukrainisants et autocéphalistes se voit appuyé par les anciens politiciens du Mouvement ukrainien. Tolérés au gouvernement de la province jusque vers 1930, ces derniers tenteront de réaliser sur le plan ecclésiastique l'indépendance qui avait échoué dans le domaine politique.

Devant l'impossibilité d'obtenir auprès des évêques les réformes qu'ils préconisaient, ils préfèrent « obéir à Dieu » et rompent avec l'Église. C'est le premier schisme, celui de Lipkovsky. Contre tous les canons et les traditions de l'Église, de simples prêtres et des laïques donnent une « consécration épiscopale » à deux prêtres au cours d'une cérémonie restée mémorable, à Kiev. Avec l'appui du gouvernement, les autocéphalistes grouperont, en 1927, trois mille communautés avec trente évêques.

Mais le développement ouvertement anticanonique et protestantisant que prit ce mouvement ne manquait pas de décevoir profondément les milieux ecclésiastiques ukrainisants. C'est ainsi que Théophile Bouldovsky, évêque auxiliaire de Poltava résidant à Loubny, essaya de reprendre le mouvement et aboutit à un second schisme (1925). Celui-ci ne connut pas une grande expansion, bien que le parti communiste l'ait soutenu en envoyant un délégué au concile de fondation. Ce nouveau schisme se montrait moins radical sur le plan des réformes de l'Église.

Une troisième rupture, celle de l'Église synodale de la rénovation (les *Obnovlentsy*), prit naissance à Pétersbourg et Moscou. C'était, en opposition à l'Église patriarcale, une tentative faite pour organiser une Église adaptée à la nouvelle réalité politique. Sorte de mouvement progressiste, parti de perceptions justes pour faire face à des problèmes réels, il devint assez rapidement entre les mains des Soviets un moyen de désagrégation de l'Église. En Ukraine, il ne réussit pas au début, malgré

la main forte que le pouvoir civil lui prête. On a beau arrêter tous les évêques de l'Église patriarcale, les Rénovateurs ne s'implanteront en Ukraine qu'après avoir gagné à leur idée, par chantage, en 1923, Pimèn, l'archevêque de Podolie. Ensuite, ils organisent leur Église en Ukraine et vers 1925 ils ont trente-trois évêques et trois mille communautés.

Mais Pimèn, devenu Métropolite de Kharkov, ne reconnaît pas les réformes révolutionnaires des deux premiers conciles tenus à Moscou par les Rénovateurs. Il refuse, d'autre part, de traiter avec les autocéphalistes de Lipkovsky qui n'ont jamais accepté de se joindre au mouvement schismatique venant de Moscou; cela s'opposait à leur idée de séparation de l'Église russe. C'est grâce à la réussite du mouvement en Ukraine que la hiérarchie d'Ukraine obtient au troisième concile des Rénovateurs le privilège de l'autocéphalie. C'était laisser la main libre à Pimèn. Il a, dès son retour à Moscou, effacé les abus introduits par les réformes schismatiques. Les Rénovateurs avaient permis le mariage aux évêques et un second et troisième aux prêtres. Pimèn suspendit et éloigna des fonctions ecclésiastiques ceux qui avaient profité de ces relâchements.

Le cas de Pimèn est assez invraisemblable dans la galerie des hiérarques d'Ukraine. Grand-russien originaire d'Oufa, il arrive à soutenir et revendiquer l'indépendance de l'Église d'Ukraine et, à la faveur de ce privilège, il réussit à redresser toute une Église schismatique et à l'approcher à tel point des usages de l'Église patriarcale que dès 1925 les Rénovateurs d'Ukraine ne voyaient plus en quoi ils se distinguaient des *Tikhonovtsy* (tenants de l'Église patriarcale). Seul le pouvoir civil, qui avait intérêt à la division, empêcha la réconciliation des deux groupes.

Les années 1929-1930 marquent le début de la politique de collectivisation en Ukraine. Ces événements secouent fortement le pays, demeuré plus étranger que les autres provinces aux formes collectives de propriété et d'exploitation. L'Église est tenue, par les communistes, comme responsable de l'opposition manifestée par les paysans à la collectivisation des campagnes. D'ailleurs, selon les doctrinaires du régime, l'existence d'une Église dans la phase décisive de la révolution est inconcevable. L'ukrainisation d'autre part devient un crime de trahison. Les nationalistes ukrainiens sont évincés des postes de commande.

Dans de telles conditions l'Église autocéphale de Lipkovsky devait disparaître. Elle vote sa dissolution au concile de 1930. Tous leurs évêques sont arrêtés, sauf un, que les Allemands trouveront en fonctions de garde de kolkhoze à Voronéje en 1941.

Après avoir vu leurs rangs s'éclaircir par de nombreux ralliements à l'Église patriarcale, les Rénovateurs furent à leur tour persécutés.

Le pouvoir civil cherchait à anéantir l'Église hiérarchique. Ce fut l'extermination dans les rangs du clergé de l'Église patriarcale, exécutée surtout par le célèbre Iéjov, commissaire de la N.K.V.D. (1937). Cette Église n'en continua pas moins à vivre dans la clandestinité jusqu'en 1941.

Les Ukrainiens de la Volhynie occidentale incorporés à la République polonaise depuis 1920 se séparèrent de l'Église de Moscou et, en dépit des protestations de ce Patriarche, obtinrent des autres Églises Orthodoxes

la reconnaissance de l'autocéphalie. La pression de l'État polonais était insistante en ce sens. Par ailleurs, la politique ecclésiastique du gouvernement polonais suivit les vicissitudes de sa politique à l'égard des minorités nationales. Pilsudsky était prêt à accepter une orthodoxie ukrainienne dans le cadre d'un État fédératif. Le parti national-démocrate, par contre, cherchait la polonisation soit par la conversion au latinisme, soit par l'influence sur l'Église Orthodoxe elle-même.

3. Sous l'occupation allemande

Malgré leur hostilité foncière au Christianisme, les nazis se présentent comme les libérateurs de l'Église. Deux hiérarchies prétendent reconstruire chacune l'Église ukrainienne. L'Église appelée autocéphale, appuyée par le Métropolite orthodoxe de Varsovie, est farouchement opposée à l'Église de Moscou, plus libérale d'esprit, et jouit de la faveur des occupants en raison des relations personnelles du Métropolite. L'Église autonome est plus conservatrice et se reconnaît, en fait, simplement séparée du Patriarcat. Les deux groupes entament des pourparlers en vue de la réconciliation, mais les nazis en empêchèrent l'aboutissement.

4. Après la reconquête soviétique

Les Soviétiques ne pouvaient refuser au peuple ce que l'ennemi même lui avait accordé. Il est assez curieux de voir à quel point Moscou suivait pas à pas la politique ecclésiastique de libération du commissariat allemand de Rovno.

M. Heyer montre bien les autres facteurs qui ont amené le rétablissement de la symphonie entre l'État et l'Église, par la reconnaissance de l'Église et l'élection du Patriarche en septembre 1943. En ce sens, la pression des alliés joua son rôle, conjuguée avec des raisons de propagande extérieure et d'expansion d'influence sur des pays orthodoxes. Enfin l'accord fut préparé par le dévouement inlassable de l'Église pendant la guerre et, de loin, par le réveil du patriotisme russe, enclin dès l'année 1936, à mieux apprécier les institutions importantes du passé national.

Quand l'armée Rouge libéra l'Ukraine, on exila d'abord ceux des évêques qui ne s'étaient pas enfuis. On entreprit la pacification et la réorganisation de l'Église. Les communautés qui avaient fait schisme rentrèrent dans l'Église. La personnalité du Patriarche Serge facilitait cette œuvre de pacification. Des séminaires s'ouvrirent et le monachisme reprit.

Le Patriarche nomma au siège métropolitain de Kiev l'évêque Jean (Sokolov) et en fit son représentant en lui donnant le titre d'exarque. Cette forme d'autonomie qui remettait le gouvernement de l'Église ukrainienne aux mains du Métropolite de Kiev, directement soumis lui-même au Patriarche, fut toujours respectée par l'Église de Moscou depuis le départ d'Antoine (1920).

Mais avec l'incorporation à l'U.R.S.S. de la Galicie orientale et de l'Ukraine subkarpathique se pose aussi le problème du dualisme confessionnel. Les trois millions et demi de fidèles catholiques de rite oriental (uniates), déclare la presse, ne sauraient être en même temps loyaux citoyens soviétiques et rester soumis au Vatican. En un an, cette Église est liquidée. En avril 1945, on en arrête et déporte tous les évêques, et en mars 1946, un « concile » de deux cent seize membres du clergé vote le rattachement à l'Église de Moscou. Des prêtres au nombre de neuf cents se seraient ensuite ralliés à ces décisions; on estimait à trois mille, en 1939, le nombre des prêtres dans la province. La N.K.V.D. prenait une part active à cette mission d' « évangélisation ». Quand cinq cents prêtres se rassemblent à Léopol dans la cathédrale pour protester contre l'arrestation des évêques, on ouvre le feu sur eux et on déporte les survivants. En Subkarpathie, la même méthode est appliquée trois ans plus tard.

Déjà lors de la première guerre mondiale, en 1915, à l'occasion de l'occupation de la Galicie par les armées russes, une pression fut exercée sur ces fidèles orientaux, en vue de leur retour à l'Orthodoxie. Mais l'archevêque Euloge qui animait le mouvement, avec l'appui des armées du tzar, s'était montré moins expéditif en besogne que les hiérarques actuels.

Remarquons enfin que des travaux comme celui de M. Heyer, pasteur luthérien, nous faisant connaître la vie de l'Église Orthodoxe, facilitent le rapprochement et servent l'Unité. Cet ouvrage est particulièrement intéressant pour le problème des rapports de l'Église avec le communisme et instructif en ce qui concerne l'existence d'une centralisation assez poussée dans l'Église Orthodoxe russe. C'est un fait que cette tendance profite de la force politique de l'U.R.S.S. et a réalisé d'ores et déjà des succès importants.

Le ton du livre est assez bienveillant envers l'Orthodoxie; il l'est moins pour l'Église catholique orientale. On aurait souhaité peut-être plus de remarques critiques à propos des événements dont il parle.

Quand on ferme le livre, on est saisi par la force chrétienne de cette Église Orthodoxe d'Ukraine, dont les pasteurs et les fidèles ont affronté une terreur sans pareille avec une foi et une ténacité admirables.

Dans le conflit idéologique qui met aux prises un pouvoir tout-puissant et l'Église, on peut se demander si toute tentative de conciliation de la part de celle-ci ne risque pas de compromettre son authenticité chrétienne. La force d'âme dont elle a fait preuve dans la persécution tempère cette inquiétude. Et nous ne pouvons oublier que, si les fils de ce monde se montrent souvent les plus habiles, c'est en définitive Dieu qui est le plus fort.

Ion Goïa, O.P.

REVUE DU PATRIARCAT DE MOSCOU

1955. Janvier. — *Partie officielle* : *Message de Noël* du patriarche de Moscou et de toutes les Russies, ALEXIS, aux archevêques, évêques et fidèles de l'Église russe, pp. 3-4. — *Salut de fête* du patriarche de Moscou aux évêques des Églises Orthodoxes autocéphales, p. 4. — *Remerciements* du Conseil des ministres aux dignitaires orthodoxes russes, pour les vœux exprimés à l'occasion du jour de l'an, signé président du Conseil pour les affaires de l'Église Orthodoxe près du Conseil des ministres de l'U.R.S.S., G. G. KARPOV, p. 5. — *Discours* du patriarche de Moscou et de toutes les Russies, ALEXIS, à l'occasion de la remise de la crosse à l'évêque nouvellement consacré d'Ouglitch (administrateur du diocèse de Iaroslav), Isaïe, p. 5. — *Distinctions* accordées au métropolite Nicolas par les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche, p. 6. — *Audience* chez le patriarche de Moscou d'un prélat anglican, p. 6. — *Distinction* et annonce du départ vers l'Amérique du Nord de l'archevêque Boris, p. 7. — Télégrammes adressés au patriarche Alexis et au métropolite Nicolas par le président de la République populaire roumaine, Petru GROZA (remercie pour les félicitations reçues à l'occasion de son anniversaire), p. 7. — *Visite à Moscou* et télégramme de remerciement adressé au métropolite Nicolas par le secrétaire général de la Fédération protestante des Indes, p. 8. — *Chronique de la vie de l'Église* : construction et restauration d'églises; visites pastorales; réunion ecclésiastique; nécrologe, pp. 9-10. — *Nomination et consécration* de l'archimandrite Isaïe Kovaliev comme évêque d'Ouglitch (administrateur du diocèse de Iaroslav), pp. 11-12. — PROT. A. ANDRIÉEV, *La grandeur du ministère pastoral*, pp. 13-15. — N. SOKOLOV, *Excursions des étudiants du séminaire de Moscou* (visites des musées, expositions et monuments de la capitale), pp. 15-16. — *Notes sur la vie des saints* : saint Macaire-l'Égyptien, saint Ephrem-le-Syrien, saint Basile-le-Grand, pp. 16-20. — *Dates mémorables* (de l'histoire de l'Église), pp. 20-22. — *Prédication* : PROT. A. ANDRIÉEV, *L'annonce de la parole de Dieu* (note pastorale sur l'importance de la prédication), pp. 23-24. — A. VÉTÉLEV, *Les semaines de préparation au carême* (notes pour l'explication de l'Évangile des 32e-35e dimanches après la Pentecôte), pp. 24-29. — *Défense de la paix* : métropolite NICOLAS, *A Stockholm à la session du Conseil mondial de la paix* (novembre 1954), pp. 30-34. — *Exposé* sur la conférence de Stockholm par le métropolite NICOLAS de retour à Moscou, p. 35. — *Articles* : Antoine BLOM, *Le Christ est né, glorifiez-le* (élévation sur le mystère de Noël), pp. 36-37. — Évêque ISIDORE, *La doctrine orthodoxe sur l'Église* (pour vivre pleinement la vie chrétienne, il faut que les croyants s'unissent les uns aux autres pour former « un seul corps », une société religieuse qui est l'Église. Présentation du mystère de l'Église, avec insistance sur la nécessité de l'élément social, humain et, de liens extérieurs entre les membres), pp. 37-44. — A. IVANOV, *L'Orthodoxie en Amérique* (histoire des missions orthodoxes russes en Alaska, et de l'Église Orthodoxe russe en Amérique au XIXe siècle), pp. 44-55. — A. BOURYSKY, *Réponse à l'article signé « Observateur »*, publié par la revue *Tamun Kolito*, officielle de l'Orthodoxie finlandaise (controverse autour de la fondation, en 1954, d'une Église Orthodoxe en Finlande, dépendante du

Patriarcat de Moscou), pp. 55-58. — *La vie des Églises autocéphales* : métropolite Nicolas, *De nouveau en Tchécoslovaquie* (visite à l'occasion du troisième anniversaire de l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe Tchécoslovaque), pp. 59-63. — I. Chabatine, *L'Église Orthodoxe de Chypre* (l'histoire de cette Église à grands traits), pp. 64-67. — A. Vassiliev, *Un nouvel évêque dans l'Église Orthodoxe Tchécoslovaque*, p. 68. — A. Stoliarov, *Première promotion au séminaire orthodoxe de Varsovie* (14 séminaristes), p. 69. — *De la vie des autres confessions* : A. Vedernikov, *Le Christianisme aux Indes* (aperçu sur l'histoire de l'Église aux Indes avec certaines remarques polémiques anticatholiques), pp. 70-75. — *Bibliographie* : M. Vinogradov, recension du livre de Konrad Onasch, *König der All* (Berlin, 1952), pp. 76-78.

Février. — Pour le *dixième anniversaire de patriarcat* du patriarche Alexis, p. 3. — *Audience* auprès du Conseil pour les affaires de l'Église Orthodoxe Russe (à l'occasion de l'anniversaire), p. 5. — *Adresse de félicitation* au patriarche Alexis (au nom du Saint Synode, de l'épiscopat, du clergé et des fidèles), pp. 6-7. — *Glorieuse décade* (bilan des 10 années de patriarcat; parmi les réalisations on mentionne la liquidation de l'uniatisme en Galicie, l'extension de la juridiction à l'étranger, l'intensification des rapports avec les autres Églises Orthodoxes autocéphales et surtout l'action de l'Église russe dans la lutte pour la paix), pp. 8-21. — Évêque Serge, *Sa Sainteté le patriarche Alexis, champion de la paix*, pp. 21-24. — K. Boujitsky, *Un nouveau livre du patriarche Alexis* (œuvres pastorales du patriarche écrites entre 1948 et 1954), pp. 24-32. — *Partie officielle* : *Messages* adressés par les divers patriarches au patriarche de Moscou, à l'occasion de la fête de Noël, pp. 33-42. — Métropolite Nicolas, *Réponse de l'Église Orthodoxe Russe au Message de la deuxième Assemblée mondiale du Conseil des Églises*, pp. 42-46. — *Vie de l'Église* : I. Potapov, *Aperçu sur la vie de l'Église Orthodoxe Russe pendant l'année 1954* (à remarquer l'institution, dans certains diocèses, de commissions pour la vérification des connaissances théologiques du clergé; dans les diocèses de Riga et de Rostov-sur-Don des réunions d'information théologique ont eu lieu. L'auteur espère la généralisation de ces initiatives), pp. 47-54. — A. Boujevsky, *Sous le signe du resserrement des liens d'amitié* (pour le séjour en U.R.S.S. d'une délégation de personnalités anglicanes), pp. 54-60. — *Chroniques de la vie de l'Église* : *Offices* célébrés par le patriarche Alexis, p. 60. — *Visites pastorales* : reconstruction d'église, p. 61. — *Quatrième anniversaire du retour des uniates* de l'Ukraine Subkarpatique à l'Église Orthodoxe (28 août 1954), p. 61. — *Nécrologe*, p. 62. — P. Némélov, *L'Église de l'Épiphanie du Seigneur* (notes historiques sur l'Église de la patriarchie de Moscou), pp. 63-67. — *Notes sur la vie des saints* : saint Photius, patriarche de Constantinople (fête le 6/19 février) et le saint prince Georges (fête le 4/17 février), pp. 67-69. — *Prédication* : A. Stoliarov, *Explication des Évangiles à la messe* (pour les Évangiles des quatre premiers dimanches de carême), pp. 70-72. — Métropolite Nicolas, *Le pardon d'autrui* (sermon donné à Moscou), pp. 72-75. — *Défense de la paix* : Documents sur la session du *Conseil mondial de la paix* à Vienne (janvier 1955), pp. 76-78. — A. Vedernikov, *Contre la folie de la guerre atomique*, pp. 78-80. — *Échange de messages* entre le métropolite Nicolas et le Conseil des partisans de la paix d'Allemagne, pp. 80-82. — *Articles* : évêque Isidore, *Le Seigneur Jésus-Christ fondateur de l'Église* (le Christ a fondé le Royaume de Dieu sur terre et il en reste le pasteur, la tête. L'auteur insiste sur le caractère de l'Église comme corps du Christ où l'Esprit habite en plénitude et rassemble les membres par les sacrements), pp. 83-88. — *La vie des Églises autocéphales* : N. Ivanov, *Solennité ecclésiastique à Prague* (élection et consécration de l'archimandrite Jean (Kouchtine) comme évêque vicaire du

métropolite Eleuthère, p. 89. — *Chronique*. *Hôtes étrangers* de la Patriarchie de Moscou vingt groupes de septembre 1951 à janvier 1953, pp. 90-92. — *Bibliographie*. V. Chepelev, « Tserkovny Vestnik » recension du numéro de novembre 1951 de la revue théologique du patriarcat de Bulgarie, pp. 92-94.

Mars. — *Partie officielle*. Sa Sainteté le patriarche de Moscou et de toutes les Russies, Alexis, *Adresse de remerciements* à tous ceux qui l'ont félicité et honoré lors des solennités du dixième anniversaire de son patriarcat et à l'occasion de la saint Alexis, p. 3. — *Télégrammes* reçus par le patriarche Alexis à l'occasion des fêtes du patriarcat de Moscou de la part des patriarches et évêques des Églises Orthodoxes autocéphales, de l'Église réformée de Hongrie et du président de la République populaire roumaine, pp. 3-7. — *Échange de télégrammes* entre le patriarche de Moscou, Alexis, et le patriarche de Jérusalem, Timothée, à l'occasion de la fête de ce dernier, p. 8. — *Instructions* accordées aux hiérarques, p. 8. — Décisions du saint Synode, p. 8. — A. Chaus, *Message d'amitié* lettre de remerciement adressée au métropolite Nicolas par l'un des membres du groupe de personnalités anglicanes qui ont visité l'Union Soviétique, le métropolite Nicolas est invité instamment à se rendre en Angleterre, p. 9. — *Audience* chez le patriarche Alexis du journaliste américain V. R. Kharst, p. 9. — *Invitation fraternelle* adressée par le patriarche Alexis à l'archevêque d'Athènes, Spyridon, pour se rendre en Russie comme hôte du patriarche, pp. 10-11. — *Voyage* à Moscou du métropolite de Prague et de la Tchécoslovaquie, Eleuthère, p. 11. — *Félicitations* reçues par le patriarche Alexis à l'occasion de sa fête, p. 11. — *Au Ministère des affaires étrangères de l'U.R.S.S.* autour du refus des États-Unis d'accorder le prolongement de séjour en Amérique du Nord à l'archevêque Boris et la réplique russe par l'expulsion de Moscou du R. P. Bissonnette A. A., p. 12. — *Vie de l'Église*. L'archevêque des Aléoutiennes et d'Amérique du Nord, Boris, *La séparation violente des fidèles orthodoxes de leur pasteur* déplore le geste du gouvernement américain qui l'empêche d'exercer son ministère près des ouailles qui lui ont été confiées, pp. 13-14. — *Chronique de la vie de l'Église*. *Festivités du dixième anniversaire de patriarcat du patriarche Alexis* les solennités ont commencé par une réception des grands dignitaires de l'Église Orthodoxe Russe auprès du Conseil pour les affaires de l'Église Orthodoxe Russe. Le lendemain, dans le cadre de la messe solennelle et des prières d'action de grâces, le métropolite Nicolas donna la lecture du message d'hommage du clergé et des fidèles. Dans sa réponse, le patriarche Alexis eut ces mots : « Je ne me considère pas digne de tant de louanges que me vaut la charité de mes confrères et de mes ouailles, car je sais que l'homme, faible comme il est, ne peut rien faire par lui-même, et seule la grâce de Dieu lui donne de porter quelques fruits. Nous savons que la « puissance de Dieu se manifeste dans l'infirmité », et donc dans la mesure où nous avons recours à l'aide de Dieu, nous accomplissons l'œuvre qu'il nous a donnée, pour la gloire de l'Église et le bien de notre âme », pp. 15-17. — N. Rakovsky, *Fête de sa sainteté le patriarche Alexis* vœux exprimés par le métropolite Nicolas et réponse du patriarche, pp. 18-19. — Reconstruction d'église; visites pastorales, jubilé épiscopal, cours de pastorale à Rostov-sur-Don; nécrologie, pp. 19-21. — Évêque Michel, *Le chemin glorieux du service de l'Église* pour le quatre-vingt-cinquième anniversaire du métropolite de Leningrad et de Novgorod, Grégoire. L'une des personnalités les plus marquantes de l'Église Russe, le métropolite Grégoire, s'est distingué spécialement dans la réorganisation des études théologiques russes, par son activité pastorale et par le rôle exceptionnel qu'il a joué dans la reprise des relations canoniques de l'Église Orthodoxe Russe avec les autres Églises autocéphales; il fut à la tête des délégations

qui ont rendu visite aux patriarches d'Antioche, de Jérusalem, d'Alexandrie, de Sofia, de Bucarest et à l'Église de Finlande pour reprendre les relations), pp. 21-28. — *Nomination et consécration* de l'archimandrite Benjamin (Milov) comme évêque de Saratov; discours du patriarche à cette occasion, pp. 28-31. — A. Vétéliev, *Les Évangiles de la messe* (notes d'explication des Évangiles du cinquième dimanche de carême, dimanche des Rameaux, dimanche de Pâques et dimanche après Pâques), pp. 31-35. — *Les luminaires de la vie de l'Église* (notes sur la vie des saints Cyrille de Jérusalem, Jean-Climaque et Siméon-le-Nouveau-Théologien), pp. 35-38. — *Prédication* : métropolite Nicolas, *La confession* (sermon donné à Moscou), pp. 39-43. — *Défense de la paix* : *Anéantir l'aiguillon de la mort atomique* (protestation officielle de l'Église Orthodoxe Russe contre la guerre atomique et contre la politique de la force armée), pp. 44-45. — *La campagne de signatures de protestation* contre la menace de la guerre atomique (résolution du Comité soviétique de défense de la paix), pp. 45-46. — Métropolite Nicolas, *Discours* prononcé devant le Comité soviétique pour la défense de la paix (8 mars 1955), pp. 46-49. — N. Roujitsky, *Les principes chrétiens de la défense de la paix dans les messages et discours du patriarche Alexis* (l'Église a la mission sainte d'apporter la paix de Jésus-Christ au monde et de la garder; par la prédication et aussi par les prières et les efforts de chaque chrétien, on doit empêcher la catastrophe d'une nouvelle guerre; pour réussir dans cette entreprise, il faudrait que les chrétiens du monde entier unissent leurs efforts pour s'opposer à toute agression, la guerre de défense de la patrie restant un devoir sacré pour chaque chrétien), pp. 49-52. — *Articles* : I. Potapov, *L'Annonciation de la Très Sainte Mère de Dieu* (élévations spirituelles sur le mystère de la fête d'après l'Évangile du jour), pp. 53-55. — P. Gnéditch, *L'étude de la Théologie dans l'esprit des Pères* (riche exposé sur la nature du travail théologique, donné comme leçon inaugurale au début de l'année scolaire 1954-1955 devant l'Académie théologique de Leningrad; le travail théologique exige non seulement l'exercice de la raison, mais qu'on vive de tout son être la lumière du Christ, c'est pourquoi ici le progrès n'est possible sans une vie intérieure profonde et donnée au Dieu vivant; la liturgie, la discipline et la Tradition de l'Église sont là pour former les disciples du Christ), pp. 55-61. — A. Andriéev, *Le sacrement du baptême* (le sacrement du baptême, fruit de la Passion du Christ, nous libère de la mort, du péché et de la domination de Satan, nous fait vivre de la vie du Christ comme membres de son corps qui est l'Église. L'auteur pense que Dieu peut toucher l'homme avant le baptême, mais sans ce sacrement, il ne peut y avoir de régénération spirituelle et don de Dieu, à demeure d'une certaine façon), pp. 61-69. — A. Ivanov, *L'Orthodoxie en Amérique* (suite de l'article du numéro précédent. Entre 1900 et 1920, extension et prospérité de cette Église, sous les évêques Tikhon et Platon, le siège de l'archevêché passe de San-Francisco à New-York, on compte plus de cent mille fidèles; ensuite, c'est l'époque des controverses de juridictions; en 1946, l'Église du patriarcat réussit à former un exarchat, sans pouvoir grouper tous les fidèles. Dernier événement, l'archevêque Boris, nommé successeur de l'exarque Hermogène, se voit refuser le prolongement de séjour aux États-Unis), pp. 69-76. — *Chronique* : *Hôtes étrangers* de la patriarchie de Moscou, p. 77. — *Bibliographie*, pp. 78-79.

DOCUMENT

LE PATRIARCAT DE MOSCOU ET L'APPEL DE L'ASSEMBLÉE D'EVANSTON

A la suite de l'Assemblée d'Evanston, l'un des nouveaux présidents du Conseil œcuménique, le Dr Otto Dibelius, évêque évangélique de Berlin, accompagné du secrétaire général, le Dr Visser 't Hooft, avaient rendu visite à l'achevêque orthodoxe russe Boris, résidant à ce moment à Berlin comme exarque du Patriarche de Moscou pour l'Europe occidentale. Ils lui avaient rendu sommairement compte des travaux de l'Assemblée et l'avaient prié de transmettre à Sa Sainteté le Patriarche Alexis différents documents adoptés à Evanston, en particulier le rapport sur les Affaires internationales *et les* Résolutions *qui lui font suite (Cf.* Istina, *1954, pp. 468-486). Parmi ces résolutions figure un* Appel *adressé aux gouvernements, aux peuples et aux Églises en faveur d'une action tendant à faire proscrire les armes de destruction massive et d'une manière générale à éviter la guerre.*

Une réponse signée du métropolite de Kroutitzy, Nicolas, sur mandat du Patriarche et du Synode, est parvenue au Conseil œcuménique des Églises, datée du 21 février 1955. En voici le texte[1].

RÉPONSE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE AU MESSAGE DE LA SECONDE ASSEMBLÉE DU CONSEIL MONDIAL DES ÉGLISES

Au Dr Otto Dibelius, évêque, président du C.M.E.
Au Dr V.A. Visser 't Hooft, secrétaire général du C.M.E.

Sa Sainteté le Patriarche a bien reçu la lettre du 8 octobre 1954 que vous lui avez fait parvenir par l'entremise de l'archevêque Boris, accompagnée de l'Appel du Conseil mondial des Églises, adopté lors de la Deuxième Assemblée Mondiale à Evanston, en août dernier, du rapport

1. *Journal Moskovskoj Patriarkhii*, n° 2, 1955, pp. 42-46.

de la section pour les Affaires internationales et du fragment de la résolution « Evanston parle », ainsi que du Message de cette Deuxième Assemblée elle-même.

Tous ces documents ont été étudiés par nous de près et sur l'essentiel de leur contenu nous estimons de notre devoir de déclarer au Conseil mondial des Églises ce qui suit :

Tout en ne s'écartant pas du principe de la non-intervention dans les affaires politiques, l'Église orthodoxe russe ne reste pas étrangère aux multiples domaines de la vie terrestre de ses membres et, les envisageant exclusivement à la lumière des positions orthodoxes, apprend à ses fidèles à se comporter d'une manière chrétienne dans (toutes les circonstances de) la vie.

Les documents dont il s'agit ont trait principalement à la situation internationale actuelle, aux questions concernant les problèmes de la coexistence, de la paix et de la guerre, réfractés par la conscience chrétienne telle qu'elle s'est exprimée au Conseil mondial des Églises. Comme on le verra plus loin, ces mêmes problèmes retiennent aussi notre préoccupation en raison de leurs liens étroits avec la vérité évangélique proclamée par l'Église.

En réalité, le problème pacifique des divers systèmes politiques et sociaux est un des plus urgents. Son importance du point de vue chrétien est d'autant plus grande que de sa solution, négative ou positive, dépend directement la tâche du maintien de la paix sur terre. Or la paix est la condition d'un travail constructif des peuples, un temps favorable au développement de l'homme en tous domaines et, avant tout, dans le domaine spirituel. La paix sur terre est une période favorable à l'édification de l'Église, à l'obtention par les fidèles de la paix suprême, spirituelle, de la paix de Dieu qui, selon les paroles de l'Apôtre « surpasse toute intelligence » (Phil., IV, 7) et qui est appelée à « régner dans nos cœurs » (Col., III, 15). C'est à partir de ces principes profondément chrétiens que nous avons examiné tous les problèmes ayant trouvé un écho dans les documents sus-mentionnés.

Conformément à l'importance que vous attribuez vous-mêmes à l'Appel du Conseil mondial des Églises, nous avons accordé à son examen une particulière attention. Les propositions exposées dans cet Appel quant à la normalisation des relations internationales ne sont pas nouvelles pour nous. Au sujet de chacune d'elles nous avons, en son temps, eu l'occasion de nous prononcer publiquement en jugeant ces mesures d'un point de vue chrétien.

Passant à l'analyse de l'Appel nous remarquons qu'il vise l'établissement, dans les rapports entre États, d'un nouvel état de choses qui exclurait toute idée de mauvais voisinage entre eux.

L'Église orthodoxe russe a, depuis longtemps, condamné les rumeurs tendancieuses répandues par certains cercles militaristes dans le but d'entretenir entre les peuples une atmosphère de peur, de méfiance, que rien ne justifie, quant à l'attachement de notre pays à la paix. Le souhait exprimé par le Conseil mondial des Églises que les gouvernements et les peuples soient appelés à continuer des conversations et des visites réciproques pour mieux se comprendre mutuellement, nous paraît une

prémisse sérieuse pour une coexistence pacifique des différents systèmes politiques et sociaux, d'autant plus que la sincérité et la justice dans les relations internationales, qui conditionnent la coexistence, sont des qualités inappréciables aux yeux de Dieu et par lesquelles nous attirons sa miséricorde (III Rois, III, 6).

Dans le même Appel encore, il est question de « deux conditions d'une importance décisive qui doivent être remplies si l'on veut éviter une catastrophe :

a) L'interdiction de tous les engins de destruction massive, y compris les bombes atomiques et les bombes à hydrogène; des dispositions d'inspection et de contrôle internationaux pour la sécurité de toutes les nations et des mesures rigoureuses de réduction de tous les autres armements.

b) L'assurance absolue qu'aucun pays ne perpétrera ni n'appuiera des actes agressifs ou subversifs contre d'autres pays. »

Une telle déclaration du Conseil oecuménique des Églises correspond aux désirs unanimes de toutes les forces attachées à la paix et qui estiment que l'interdiction de toute arme de destruction massive et la réduction des autres formes d'armement représentent une contribution de premier ordre à l'édification de la paix, un gage de compréhension mutuelle et de solidarité entre les nations, tandis que la stricte observation par les États du principe de non-intervention est la condition la plus importante pour l'établissement d'un nouvel état de choses dans les relations internationales. C'est à cela que nous incite la conscience chrétienne. Le prophète et psalmiste David affirme que Dieu est contre ceux qui aiment la violence (Ps. X, 5). Le prophète Isaïe, de même, a prédit la venue d'un temps où les hommes marcheront dans les voies du Seigneur et transformeront leurs épées en socs de charrue et où ils n'apprendront plus à faire la guerre (Is., II, 4). S'approcher de ce but dans la mesure de ses forces, n'est-ce pas la tâche actuelle de la conscience chrétienne ?

Nous espérons qu'à la normalisation des relations internationales peuvent contribuer l'arrêt de la course aux armements menée par certaines puissances et le renoncement de celles-ci aux tentatives faites pour accroître leur force par la menace ou l'usage des armes dans leurs querelles avec les autres États. En effet, comment la menace serait-elle preuve du bon droit ? Les ennemis de la paix ne devraient pas oublier que selon les dires du sage roi Salomon, « celui qui sème l'injustice récoltera le malheur » (Prov. XXII, 8).

Nous estimons de notre devoir moral d'affirmer notre sympathie pour les justes exigences des peuples économiquement sous-développés, exigences exprimées dans le Message du Conseil mondial des Églises et pour l'appel à l'aide des autres peuples et autres pays, en vue d'élever leur niveau de vie. Nous remarquons en particulier qu'en s'engageant sur la voie du désarmement les grandes puissances pourraient rendre disponibles les ressources considérables nécessaires à cette noble fin. La miséricorde n'est-elle pas un fruit de l'Esprit (Gal., V, 22) que nous devons revêtir (Col., III, 12) pour ressembler à notre Père (Lc, VI, 36)?

Nous sommes d'accord que les efforts faits par les représentants des

Églises chrétiennes pour que les Églises et les peuples parviennent à une meilleure compréhension réciproque dans l'œuvre d'intensification de leurs relations d'amitié, cet esprit de charité chrétienne qu'ils y verseront, constituera une aide inappréciable offerte à l'humanité pour l'établissement, sur terre, de la paix et de la justice universelle.

Il est certain, d'autre part, que la prière pour la paix du monde entier que tout chrétien fait monter vers le Dieu Tout-Puissant avec une confiance inébranlable dans le Christ Sauveur, source de la paix, est également d'une grande importance.

Parlant des facteurs moraux et pratiques qui doivent contribuer à la création d'une situation internationale favorable à la paix et au développement de l'amitié entre les peuples, nous croyons opportun de relever le rôle de l'Église orthodoxe russe qui, de 1948 à 1954, par de nombreuses mesures d'ordre pratique, a réalisé une œuvre importante en ce sens. Ainsi, dès qu'il eut pris naissance, le mouvement des partisans de la paix a, d'emblée, reçu la bénédiction de l'Église orthodoxe russe qui a vu en lui un libre rassemblement des hommes de bonne volonté désireux d'une paix durable entre les peuples. L'Église orthodoxe russe a contribué à attirer à ce mouvement de larges cercles chrétiens d'Occident et d'Orient, ce qui, sans aucun doute, a accru l'influence bienfaisante de celui-ci sur la situation internationale.

S'il est question de la participation active des chrétiens à l'amélioration de la situation internationale, nous pensons qu'il est équitable de remarquer que nos frères d'Occident pourraient élargir leur horizon et admettre la possibilité de coexistence des formes diverses de communauté humaine et reconnaître jusqu'au bout que la lutte pour la paix est le devoir de tous les chrétiens. Dans cette direction, dans l'effort fait pour intensifier de toutes manières la lutte pour la sauvegarde et l'affermissement de la paix, dans l'établissement sur terre d'une atmosphère, vraiment chrétienne, de confiance entre les peuples, le Conseil mondial des Églises et ses membres pourraient faire beaucoup, beaucoup.

Nous ne nous tromperons pas en disant que, de nos jours, il ne suffit pas de simples déclarations sur un juste état des choses. Le temps n'est-il pas venu pour le Conseil œcuménique des Églises d'appeler tous les chrétiens qui participent au mouvement œcuménique à exiger de leurs parlements et gouvernements l'application de mesures concrètes pour la normalisation de la situation internationale, sous la forme, en particulier, où elles ont été élaborées dans le Message du Conseil mondial des Églises, adopté par la deuxième assemblée mondiale du Conseil et d'insister sur leur urgence. Comme on le sait, la décision adoptée en décembre 1954 par le Conseil du bloc atlantique (NATO) a été une tentative faite pour légitimer la guerre atomique d'extermination et la faire passer dans l'opinion pour inévitable. Pour la conscience chrétienne cependant, il ne peut y avoir d'hésitation dans ses efforts faits pour barrer la route aux agresseurs atomiques. C'est là un devoir imposé par le plus élémentaire amour des hommes. C'est à cela que nous invite aussi notre Seigneur et Sauveur répondant au docteur de la Loi que l'amour du prochain est en tout égal à l'amour envers Dieu et que dans ces deux commandements tiennent « toute la Loi et les Prophètes » (Mt., XXII, 37-40).

Les moyens propres à prévenir le nouveau danger qui menace le monde ont été proposés par le bureau du Conseil mondial de la Paix dans ses décisions de janvier qui condamnent résolument la préparation de la guerre atomique et la fabrication des armes atomiques. Ces décisions visent, en fin de compte, à mettre en œuvre une politique de continuation des conversations entre gouvernements en vue du désarmement et de l'utilisation de l'énergie atomique à des fins pacifiques. Approuvant entièrement cette initiative du Conseil mondial de la Paix en faveur d'une campagne de protestation contre la guerre atomique et exprimant notre conviction que des centaines de millions de signatures se solidarisant avec l'Appel de Vienne du Conseil mondial de la Paix constitueront un barrage indestructible opposé aux fauteurs de cette guerre, nous invitons le Conseil mondial des Églises à se mettre à la tête des chrétiens participant au mouvement œcuménique pour soutenir ce même appel dans la foi inébranlable que leurs signatures seront une réelle contribution à l'affermissement de la paix et de la sécurité dans le monde entier.

A n'en pas douter, une attitude objective du Conseil mondial des Églises à l'égard du Conseil mondial de la Paix sera accueillie avec un sentiment de profonde satisfaction par l'humanité progressiste et attachée à la paix.

Nous sommes convaincus qu'il est temps que le Conseil mondial des Églises abandonne l'idée unilatérale et, bien plus, préconçue, qu'il se fait de l'activité du Conseil mondial de la Paix. Combien contribuera au prestige du Conseil mondial des Églises sa participation au travail du Conseil mondial de la Paix! Combien s'accroîtra, dans ce cas, l'autorité du Conseil mondial des Églises! De combien se rapprochera la protection de l'humanité contre le danger d'une nouvelle guerre ?

Tel est notre avis pour ce qui est du contenu de l'Appel du Conseil mondial des Églises.

Si nous passons aux textes du Message de la deuxième Assemblée œcuménique et surtout du rapport : « Les chrétiens et la lutte pour une société mondiale », nous remarquons dans leur contenu, à côté des grands principes du Message du Conseil mondial des Églises, une grande quantité de matériel profondément politique jetant sur l'actuelle situation internationale un jour extrêmement unilatéral.

L'appréciation de ces documents, nous nous proposons de la faire plus tard après réception du compte rendu officiel des travaux de la seconde Assemblée du Conseil mondial des Églises à Evanston que vous nous avez promis.

En ce qui concerne le fragment de la résolution « Evanston parle », troisième section « De la liberté religieuse », nous notons avec amertume que la liberté religieuse souffre restriction dans des pays où les Églises dites d'État ou « dominantes » persécutent, avec l'aide des autorités (civiles) tous ceux qui ont d'autres convictions religieuses.

Dans notre pays, comme on le sait, la liberté religieuse et l'activité sans entrave de l'Église sont garanties par la loi qui exclue toute immixtion du dehors dans la vie de l'Église. Les nombreuses délégations religieuses et civiles qui ont visité l'Union soviétique en témoignent. Elles

ont emporté cette conviction pour avoir pris des contacts divers avec la vie de notre Église. Nous sommes heureux d'être convaincus que leur témoignage n'a pas été sans fruits.

En conclusion, nous vous prions de recevoir nos sincères remerciements pour la peine que vous avez prise de nous transmettre les lettres et documents mentionnés.

Nous continuons immuablement à nous intéresser au travail du Conseil mondial des Églises et de ses organismes et nous recevrons avec reconnaissance dans l'avenir ses documents officiels ou autres.

Que le Christ Sauveur bénisse la marche du Conseil mondial des Églises sur les voies de la justice, sur les voies du Seigneur (Ps., XXIV, 4-5, 10).

En toute charité fraternelle envers vous,

par mandat de Sa Sainteté le Patriarche et du Saint-Synode de l'Église orthodoxe russe,

NICOLAS, métropolite de Krutitzy et Kolomna,
Membre du Saint-Synode.

(*Traduction Istina.*)

21 février 1955.

Ce document appelle quelques brèves remarques :

1) *On ne saurait s'étonner qu'il n'aborde pas les questions proprement ecclésiologiques traitées à Evanston (surtout par la Commission* Foi et Constitution), *ni la position de principe de l'Église orthodoxe de Moscou à l'égard du Conseil œcuménique (dont on sait qu'elle ne fait pas partie) : tel n'était pas l'objet de la communication faite au Patriarche par la délégation de ce Conseil. Les documents transmis concernaient seulement l'influence possible et souhaitable des communions chrétiennes sur le réglement amiable des difficultés internationales et, plus spécialement, sur la proscription des armes de destruction massive. La réponse souligne d'ailleurs que le Patriarcat attend avec intérêt la communication des autres travaux de l'Assemblée d'Evanston.*

2) *La délégation qui a remis à l'archevêque Boris l'Appel en question avait été nommée en exécution d'une résolution de l'Assemblée lui donnant mandat :* [...] b) de prendre toutes dispositions utiles et opportunes pour communiquer cette même déclaration aux Églises non membres du Conseil, y compris aux Églises en U.R.S.S. et autres pays; c) d'inviter ces Églises à envisager comment elles pourraient faire part de cette déclaration à leurs gouvernements respectifs. — *Ce dernier point n'est aucunement relevé dans la réponse du métropolite Nicolas mais on peut tenir pour assuré que la réponse n'a pas été donnée sans que le gouvernement soviétique ne soit tenu au courant et n'ait accordé son* liceat.

3) *Par contre cette réponse ne manque pas de faire allusion à une autre résolution de l'Assemblée concernant les atteintes à la liberté religieuse et cela pour affirmer que l'Union soviétique ne saurait être visée par cette résolution qui, sans la nommer, lui faisait cependant une allusion assez directe ainsi qu'aux pays dits de démocratie populaire. Arguant de la garantie de liberté de conscience inscrite dans la loi, la réponse ne fait pas état des vicissitudes qu'a connues son application pratique, soumise jusqu'aujourd'hui aux conditions et limitations que l'on sait.*

4) *On a de la peine à se défendre de l'impression que cette réponse se résume, en fin de compte, en un appel adressé au Conseil œcuménique pour qu'il se joigne officiellement au* Mouvement mondial pour la Paix, *où est grandement prépondérante l'influence communiste. On ne manquera pas de rapprocher ce texte des pages du professeur orthodoxe roumain Liviu Stan analysées dans le fascicule précédent d'Istina* (pp. 43-46). — *Sur la participation active du Patriarcat de Moscou au* Mouvement mondial pour la Paix *nous aurons à revenir ultérieurement de façon détaillée. Nous aurons alors l'occasion de faire ressortir l'extrême complexité du problème de la conjugaison de toutes les forces chrétiennes en faveur de la paix.*

C. D.

Bilan d'une commémoraison : le neuvième centenaire du " schisme d'Orient "

L'ANNÉE qui vient de s'écouler a marqué le neuvième centenaire de la séparation douloureuse qui, depuis le dépôt sur l'autel de Sainte-Sophie de Constantinople par le cardinal Humbert de la bulle d'excommunication du patriarche Michel Cérullaire, tient éloignées l'une de l'autre les fractions orientale et occidentale de la chrétienté. « Date moins exacte que symbolique », note le P. Congar[1]. Tous les historiens sont d'accord, en effet, pour reconnaître que la réalité historique est plus complexe. Au cours des siècles précédents, les relations ecclésiastiques entre Rome et Constantinople avaient maintes fois déjà été tendues jusqu'à se rompre effectivement. Et d'autre part, durant les siècles suivants et jusqu'à nos jours, bien des faits de communion ecclésiastique pourraient être cités.

Un fait capital ressort de tout cela, note encore le P. Congar, le schisme oriental s'étale sur toute une longue période d'histoire, il est à bien des égards coextensif à l'histoire même de l'Église au moins depuis le IVe siècle et avant déjà : c'est dans ce cadre-là et selon ces dimensions qu'il faut l'interpréter, et ceci non pas seulement s'il s'agit d'en faire l'histoire, mais même si l'on doit en faire la théologie. Une fois de plus nous nous trouvons en présence de la situation suivante : la théologie du schisme en soi peut être estimée faite, et bien faite, mais une tâche nouvelle doit être de plus assumée, celle d'une interprétation théologique des grandes données de l'histoire, des situations concrètes : ici, du schisme oriental et de la situation où se trouvent de ce fait, l'une par rapport à l'autre et toutes deux au regard de l'unité à promouvoir, l'Église catholique romaine et l'Église orientale séparée de Rome[2].

Dans une telle perspective, il nous a paru intéressant de

1. Y. CONGAR : *Neuf cents ans après. Notes sur le « Schisme oriental »*, p. 3; extrait de l'ouvrage : *1054-1954. L'Église et les Églises*, dédié à Dom L. Beauduin. Édit. de Chevetogne, 1 vol. in-8°, 488 pages; un second volume doit paraître prochainement.

2. *Op. cit.*, pp. 6-7.

relever les principales manifestations auxquelles a donné lieu, au cours des derniers mois, la commémoraison du neuvième centenaire de l'événement fatidique de 1054. Si c'est en raison de sa portée symbolique que cette date a retenu l'attention, tant du monde catholique que des milieux orthodoxes, la chose n'en a que plus de valeur à nos yeux. Ce centenaire, en effet, n'a pas été réduit à la commémoraison d'un simple épisode historique, si gros de conséquences qu'il ait été. C'est tout le problème des vicissitudes ayant marqué l'histoire des relations mutuelles des fractions orientale et occidentale de la chrétienté qui a été évoqué et cela dans la préoccupation commune et assez générale des moyens propres à ménager, à ces relations, un avenir meilleur. Les manifestations dont nous avons à parler sont en grande majorité d'ordre littéraire : publication d'études d'importance et de qualité diverses; il faut cependant y joindre une démarche[3] qui ne nous semble pas avoir retenu, jusqu'ici, l'attention qu'elle mérite, démarche d'autant plus importante qu'elle s'insère dans un contexte que nous nous attacherons à mettre en valeur.

Par souci de clarté, nous évoquerons d'abord les manifestations d'origine catholique pour traiter ensuite de celles qui sont dues à des initiatives orthodoxes.

I. — Publications catholiques

En raison de son importance comme de son intérêt, il faut signaler en tout premier lieu le recueil d'études publié par le monastère de Chevetogne (Belgique) dans la collection *Irenikon*, sous le titre : *1054-1954, l'Eglise et les Eglises*. Deux volumes ont été annoncés dont le premier seul a paru à ce jour. Loin de se contenter de suivre les sentiers battus, les rédacteurs de ce recueil ont eu à cœur de solliciter le concours de spécialistes capables d'apporter une contribution notable au renouvellement de la question. Les uns l'ont fait par des études sur tel point d'exégèse ou d'histoire; d'autres, par un essai de synthèse des divers facteurs expliquant la genèse et la persistance du schisme oriental. Le tout forme un ensemble très remarquable dont la caractéristique principale nous semble être qu'il situe ce schisme non seulement dans l'ensemble de la vie de l'Eglise, historiquement considérée, mais qu'il contribue à en dégager la vraie nature et donc à le situer dans une théologie de l'Eglise plus compréhensive, en son objet, que les traités classiques qui en ont été élaborés jusqu'ici. De là le particulier intérêt de ce

3. Nous n'entendons pas, bien entendu, opposer démarche à littérature, car la publication d'un article ou d'un ouvrage constitue toujours une démarche et peut même parfois faire figure d'événement. La démarche dont nous parlons n'est pas d'ordre littéraire et c'est ce qui nous autorise à lui faire une place spéciale.

volume dans la perspective des efforts de réunion qui animent aujourd'hui la chrétienté tout entière.

Chacun des articles de ce recueil mériterait une analyse attentive. Nous ne pouvons que les signaler rapidement. Deux études d'exégèse s'attachent à définir *L'unité du corps apostolique dans le Nouveau Testament* (L. CERFAUX) et la notion de *Schisme d'après saint Paul* (Dom JACQUES DUPONT). De la première, nous citerons les lignes qui l'introduisent et celles qui la concluent :

> D'après le Nouveau Testament, l'harmonie et l'unité du corps apostolique découlent de la notion même de l'apostolat. L'apôtre est pur instrument aux mains de Dieu; l'activité divine passe à travers l'activité humaine et lui impose sa propre caractéristique : une unité de principe et de fin, à la fois idéale et objective. L'unité de l'Église, on le perd parfois de vue, ne constitue que la contrepartie de l'unité apostolique. L'Église est nécessairement une parce que le message apostolique et l'apostolat sont un [...] (p. 99).
>
> Le collège apostolique a été fondé dans l'unité et pour l'unité. Son unité n'est qu'un épanouissement de l'unité première qui est dans le Christ et dans l'Esprit-Saint; à son tour, l'unité de l'Église épanouira celle du corps apostolique. Que ce soit Paul, que ce soit l'Église de Jérusalem ou l'ensemble des Églises qui viendront après, tout le monde pense de la même manière. On ne pouvait diviser le Christ (I Cor., I, 12), ni le corps apostolique, ni l'Église (p. 110).

Viennent ensuite trois articles évoquant la pensée des Pères sur le schisme en général : ΜΙΑ ΈΚΚΛΗΣΙΆ *chez les Pères grecs des premiers siècles* (P. DANIÉLOU); *Le conflit des Anges et des Hommes, raison dernière des schismes d'après la théologie patristique* (Dom TH. STROTMANN); *La notion de schisme d'après saint Augustin* (P. M. PONTET). La première de ces études présente cet intérêt particulier de souligner l'apparition de la notion d'Eglise universelle. Les pages qui suivent sont d'ordre plus strictement historique et visent à éclairer la question des relations existant entre les anciennes métropoles ecclésiastiques, durant les siècles qui ont précédé la grande rupture de 1054 : *Alexandrie, Rome et Constantinople, 325-451* (G. BARDY); *Les Conciles romains des IVe et Ve siècles et le développement de la Primauté* (Dom H. MAROT); *Réflexions sur les schismes à l'époque des premiers conciles* (CH. MOELLER); *Damase, Athanase, Pierre, Mélèce et Basile, Les rapports de communion ecclésiastique entre les Eglises de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Césarée de Cappadoce, 370-379* (Dom D. AMAND DE MENDIETA). Ces quatre études jettent une lumière bien intéressante sur cette époque particulièrement riche en difficultés de tous ordres affectant l'unité ecclésiastique. On ne manquera pas d'être frappé par l'inconfortable position occupée jusqu'à sa mort par saint Basile-le-Grand qui n'a cessé de donner sa com-

munion à l'évêque Mélèce d'Antioche à qui ni le siège de Rome, ni celui d'Alexandrie, ne donnaient la leur.

Une dernière partie est consacrée à Byzance et l'Orient jusqu'à la fin du moyen âge. On peut y lire tout d'abord trois brèves études : *Absetzung und Abdankung der Patriarchen von Konstantinopel, 381-1453* (E. HERMAN); *Le pape Léon II et le Filioque* (Dom B. CAPELLE); *Les Bénédictins et la christianisation de la Russie* (Fr. DVORNIK). Puis un long travail sur le rôle joué par Michel Psellos dans le drame de 1054 : *Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054, M. Psellos* (ANTON MICHEL); enfin deux esquisses ayant spécialement trait à la Russie : *Rome, Constantinople et Moscou au temps de l'Union de Brest* (O. HALECKI); *L'Eglise russe en 1054* (P. KOVALEVSKY).

Quelles que soient l'importance et la valeur respective de ces études, il nous semble cependant que pour la majorité des lecteurs elles le céderont en intérêt à la première partie de l'ouvrage où le P. CONGAR expose, en une centaine de pages, la genèse et la nature de ce qu'il appelle, entre guillemets, le « Schisme oriental ». C'est un essai de synthèse d'une grande densité de documentation, d'une grande finesse d'analyse doublée d'un sens théologique très aigu. L'auteur y montre comment un processus historique a conduit les deux fractions orientale et occidentale de la chrétienté à des situations respectives et à des attitudes qui les rendaient de plus en plus étrangères l'une à l'autre, jusqu'au jour où une acceptation réciproque de cet « estrangement » a pris consistance en une rupture canonique permanente, rupture qui a naturellement renforcé encore l'estrangement sans jamais toutefois le rendre total ni, il faut l'espérer, définitif. Le grand mérite de ce travail est, nous semble-t-il, de situer à son vrai plan le caractère canonique du schisme d'Orient et d'en montrer, avec leurs limites, les composantes pour ainsi dire ontologiques. Il y a remède au schisme dans la mesure où il y a remède possible à l'estrangement. Non point que le schisme soit cet « estrangement » lui-même mais seulement son acceptation. Nous prenons part au schisme chaque fois que nous acceptons, quant à nous, de demeurer étrangers ainsi les uns aux autres et nous remédions au schisme, nous l'atténuons chaque fois que nous refusons de faire nôtres les particularismes qui nous rendent étrangers. S'il est une voie vers la réunion, elle est tout entière dans l'élimination progressive de ce qui sert de fondement ontologique à la rupture canonique :

Il y a ainsi tout un rapprochement qui est la préparation indispensable d'une réunion. Sans doute l'une des causes de l'échec des avances ou des tentatives passées a-t-elle été le manque de préparation psychologique des deux côtés. Une réunion ne doit pas seulement se discuter et se décréter. Si le processus historique du schisme a été un progressif et général « estrangement », et si sa substance consiste dans l'accep-

tation d'une situation de non-rapports, la réunion qui sera la guérison du schisme, ne peut être le fruit que d'une reprise de rapports pleins d'estime et de sympathie (deux petits noms de la charité). Pour reprendre l'expression d'un auteur allemand [...] pas de « Wiedervereinigung » sans longue, patiente, intelligente et aimante « Wiederbegegnung ». Les modalités concrètes ne sont pas difficiles à imaginer. Quand le cœur désire, il est inventif de moyens. Avant de discuter sur les points de divergence, et surtout de poursuivre une union par la voie de tractations canoniques ou diplomatiques, il faut chercher un rapprochement psychologique et spirituel et créer des sentiments de confiance, voire de réelle sympathie, en actualisant au maximum et, s'il le faut, en refaisant l'affinité mutuelle des deux Églises (pp. 93-94).

Dans ce tout organique qu'est l'Église, chaque Église locale réalise la nature mystique du tout, principalement par la vie sacramentelle, mais elle est aussi une partie à l'égard du plan de Dieu qui est de rassembler tous les hommes en une Église et de représenter dans la catholicité de celle-ci l'infinie richesse de ses dons. Si l'Église est comme un corps dont l'Orient et l'Occident sont peut-être comme les deux côtés, Rome est la tête visible du corps, en vue d'harmoniser ses mouvements dans l'unité. S'accepter les uns les autres, c'est s'accepter selon le rôle qu'on doit jouer dans l'organisme, c'est s'accepter comme membres les uns les autres, selon la vocation et la fonction d'un chacun (pp. 94-95).

Selon sa réalité dogmatico-canonique de non-soumission à la tête, le schisme est fait ou aboli d'un coup. Selon sa réalité historique et concrète d'acceptation de « l'estrangement », il était commencé bien avant 1054, mais aussi il n'est pas (entièrement) consommé tant qu'il existe, ici et là, des hommes qui ne prennent pas leur parti de l'estrangement. Nous le consommons, aujourd'hui encore, quand nous prenons des attitudes d' « estrangement » ou que nous acceptons le bilan de plusieurs siècles d'éloignement; nous le faisons chaque fois que nous posons encore aujourd'hui des actes analogues à ceux, positifs ou négatifs, qui ont, dans le passé, amené à constater qu'on ne faisait plus Église ensemble. Par contre, nous travaillons à le faire cesser et, pour autant qu'il est en nous, nous le faisons réellement cesser par tout acte ou toute attitude qui refuse et réduit l' « estrangement » : chaque fois que l'Orient existe pour nous et nous pour lui (p. 95).

De cette étude si pénétrante et si opportunément ouverte à un aménagement progressif des rapports entre l'Orient et l'Occident chrétiens, on ne peut séparer les quelques pages d'*Introduction* à tout le volume dues à la plume de Dom Olivier Rousseau. Trop brièvement à notre gré, elles attirent l'attention sur l'importance des grandes ruptures de la communion catholique qui ont précédé d'assez loin le schisme de Byzance. Si les vicissitudes historiques ont enlevé aux Eglises nestoriennes et monophysites toute possibilité d'un rôle important, les facteurs qui ont joué dans la consommation de ces schismes demeurent comme un enseignement dont nous ne devons pas refuser les leçons. Mais à cette évocation ne se borne pas l'intérêt de ces

pages. Celles-ci montrent, en effet, dans la publication dont le P. Olivier Rousseau a été l'animateur, une démarche significative dans la perspective même du refus de l' « estrangement » dont parle le P. Congar. Et cette démarche n'est pas le fruit d'une rencontre accidentelle de plusieurs bonnes volontés : elle est l'œuvre d'une institution : le prieuré bénédictin établi d'abord à Amay puis transféré à Chevetogne, fondé sur le désir du grand Pape Pie XI pour être dans l'Eglise le témoin vivant et actif d'un tel refus. Qui dit institution, dit permanence dans la tâche, continuité dans l'effort, rayonnement aussi plus large d'un esprit, efficacité accrue. Dans le bilan que nous esquissons de la commémoraison du schisme byzantin, il importe de souligner, au delà, mais à l'origine d'une production littéraire, historique et théologique, de valeur, cette affirmation de la vitalité d'un foyer où tout, prière et travail, tend à l'élimination progressive des obstacles qui s'opposent à la solution de cette brisure multiséculaire. Aussi nous réjouissons-nous vivement de ce que l'ouvrage que nous venons d'analyser ait été offert en hommage « à Dom Lambert Beauduin, Fondateur du Monastère de l'Union, à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire ».

*
* *

Sous le titre *Neuf siècles de Schisme (1054-1954). Regards sur l'Orthodoxie*, la revue des Pères jésuites de Louvain[4] a publié un numéro spécial entièrement consacré à notre problème. Dans les premières pages, le R. P. JANIN A. A. présente brièvement *Le Schisme byzantin de 1054* dans ses prodromes et sa consommation. Sans doute faut-il attribuer à la brièveté de ces lignes leur manque de nuances et de perspective historique. Elles sont parfois écrites sur un mode peu fait pour engager nos frères orthodoxes à une conversation fraternelle[5]. Plus

4. La *Nouvelle Revue Théologique*, juin 1954. Ce fascicule a été également publié en brochure distincte sous le même titre (édit. Casterman); il s'y trouve augmenté de « notes d'informations sur la situation religieuse actuelle en U.R.S.S., sur les diverses diasporas de l'Orthodoxie en France, en Amérique, au Japon... et sur l'apostolat près des D. P. Orthodoxes ».

5. On est assez surpris de lire, par exemple, une phrase comme celle-ci : « Dans sa lutte contre Rome, Photius avait ramassé toutes les divergences de détail qui séparaient les deux Églises, entre autres la doctrine sur la procession du Saint-Esprit et l'addition du Filioque au symbole. » Sans doute sommes-nous de ceux qui estiment fort inopportune la querelle du Filioque et assez vaines les discussions faites à son propos. Mais une fois posées les affirmations de la théologie latine à ce sujet et soulevées les réactions de la théologie grecque, il semble bien impossible de ramener la question à une « divergence de détail ». — Plus loin, à plusieurs reprises, l'auteur paraît mettre toute la responsabilité du schisme sur la « mentalité byzantine ». Ainsi, « les patriarches d'Antioche et de Jérusalem, chassés de leur siège, allèrent résider à Constantinople. Quand ils en revinrent après la défaite des croisés à la fin du XIIe siècle, ils apportèrent avec eux la mentalité byzan-

étoffée est l'étude du R. P. HERMAN S.J. : *Neuf siècles de schisme entre l'Eglise d'Orient et d'Occident;* elle est aussi d'un ton plus mesuré. Deux périodes y sont distinguées : de 1054 à la chute de Constantinople (1453), puis de cette date capitale à nos jours. Une troisième partie esquisse le travail réalisé pour la réunion des Eglises séparées orientales avec l'Eglise catholique. Ces pages constituent un bon résumé (trop rapide cependant en ce qui concerne les conciles d'Union de Lyon et de Florence) de ce que l'on peut appeler l'exposé classique des événements vus par les historiens catholiques. La troisième partie contient de façon très sommaire (réduite parfois à une simple énumération) les traits et faits caractéristiques de l'attitude de l'Eglise catholique durant ces dernières décades en faveur de la réunion des Orientaux au Siège de Rome. Si les problèmes que cette attitude pose ne sont pas soulevés, du moins l'auteur semble-t-il ne pas se faire d'illusion sur les résultats qu'on en peut raisonnablement attendre; il conclut, en effet, par ces mots : « Cet aperçu rapide de l'activité unioniste présente pour l'avenir des signes à la fois consolants et douloureux. L'union de tous les chrétiens semble bien être encore reportée à un avenir imprévisible; mais nous osons espérer qu'ici aussi le sang des martyrs fera germer une riche moisson » (p. 610).

Ce n'est pas sans une vive satisfaction qu'on lit, dans le même fascicule de la *Nouvelle Revue Théologique* l'article du R. P. TYSZKIEWICZ : *Le visage de l'Orthodoxie*. Sans doute n'est-ce point le tableau idyllique que sont parfois tentés de tracer des auteurs qui viennent tout juste de « découvrir » l'Orthodoxie; du moins est-ce un exposé serein qui a souci de ne pas exagérer, mais plutôt d'expliquer les côtés faibles, et de mettre en valeur les côtés positifs. L'auteur ne se fait pas faute, non plus, d'attirer l'attention sur les responsabilités qu'ont pu encourir les catholiques soit dans la consommation du schisme, soit dans sa continuation :

Il ne s'agit donc pas, écrit-il en parlant de la rupture de 1054, d'une brusque révolution contre l'autorité du pape, mais plutôt d'une bifurcation, d'un éloignement progressif, lent, souvent imperceptible, d'un

tine et par conséquent le schisme » (p. 573); ou encore, « la crise, qui était latente depuis un temps assez long, aurait pu se dénouer à un autre moment, mais tôt ou tard se serait produite la rupture entre les Églises de Constantinople et de Rome. Pour la conjurer, il aurait fallu changer la mentalité des Byzantins » (p. 575). Cependant l'auteur n'a pas manqué, à l'occasion, de stigmatiser des fautes qui n'étaient pas le fait des Grecs : « L'intransigeance des chefs normands, qui voulaient latiniser de force le patriarcat d'Antioche, fit disparaître la bonne entente entre les deux clergés » (p. 573). Il eût été équitable d'en conclure qu'il aurait fallu changer aussi quelque chose à la mentalité des latins. — Aussi longtemps que l'on s'en tiendra à la pratique des : *deux poids, deux mesures*, on n'aura pas fait un pas dans la voie de la réunion.

écartement fatal, insensiblement devenu rupture ouverte et séparation explicite. Et ne l'oublions jamais, la responsabilité de cette tragique division retombe non seulement sur les politiciens byzantins qui ont sacrifié l'unité de l'Église universelle aux intérêts imaginaires de l'Empire « œcuménique » et qui n'ont pas voulu abandonner le principe pré-chrétien de l'unique société parfaite : l'État; une grande partie des torts sont du côté des catholiques de différentes époques. Et si la séparation entre ces deux mondes — l'un catholique, l'autre orthodoxe — est devenue un mal invétéré, c'est en partie à cause de nos fautes, parce que nous ne vivons guère en enfants de l'Église catholique, parce que dans nos façons de penser, de parler et d'agir nous sommes souvent beaucoup plus « schismatiques » que tant de nos frères séparés, non-unis de bonne foi. Nous ne créerons jamais un climat de réconciliation si, tout en éclairant sans rancune les Orientaux non-unis sur les immenses souffrances que l'Église catholique a endurées de la part de leurs ancêtres[6], nous n'admettons pas sincèrement nos torts historiques et ne reconnaissons pas qu'à différentes époques les « catholiques de passeport » et des nations entières, censées catholiques, ont commis à l'égard des orthodoxes des offenses et des injustices énormes. Songeons à cette croisade, durant laquelle des « catholiques » pillaient et profanaient les sanctuaires grecs; aux invasions contre lesquelles, au XIIIe siècle, Alexandre Nevsky eut à lutter; à « l'époque des troubles », quand des bandes de « catholiques » ravageaient la Russie et offensaient les orthodoxes dans leurs sentiments les plus légitimes. En Ukraine, soumise à la Pologne, le clergé dissident eut à subir de la part des « latins » des humiliations incroyables; l'orthodoxie y était traitée en « foi de moujiks »; il arrivait parfois que le seigneur « catholique » du lieu louait l'église orthodoxe du village à un juif qui exploitait les fidèles. Les papes n'étaient pour rien dans ces abus révoltants[7], mais la réputation du catholicisme fut com-

6. L'auteur cite en note, à titre d'exemples : « Les intolérables vexations dont d'ordinaire les catholiques de Russie — Lithuaniens, Polonais, Allemands du Volga, etc. — furent l'objet de la part des autorités orthodoxes : impossibilité, sauf exceptions très rares, d'avoir des écoles confessionnelles, des maisons religieuses, des œuvres; formation des prêtres et relations avec le Saint-Siège extrêmement entravées; défense de réfuter les calomnies anticatholiques, répandues dans la presse et dans les écoles devant les enfants catholiques; peines très sévères infligées aux prêtres catholiques coupables d'avoir administré par méprise un sacrement à un orthodoxe ou d'avoir converti un athée; défense de faire des études théologiques à l'étranger. » Il note encore : « L'extrême difficulté que rencontrait un prêtre étranger ou un « jésuite de n'importe quel Ordre religieux » (texte de la loi) pour séjourner ne serait-ce que trois jours en Russie » (p. 613). Toutes ces mesures — auxquelles on pourrait ajouter la législation sur les mariages mixtes qui contraignait la partie catholique à faire baptiser et élever ses enfants dans la foi orthodoxe — avaient pour but d'empêcher tout prosélytisme confessionnel aux dépens de l'orthodoxie et de laisser jouer à plein, en faveur de cette même Église, la pression sociologique religieuse exercée par le milieu. Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue que, à de rares exceptions près, le catholicisme était le fait de minorités nationales parfois très importantes (Polonais) pour qui il servait de rempart contre la russification.

7. Il est certain que l'on ne saurait, sans injustice, rendre la papauté responsable de tous les abus ici énumérés. Mais nous devons aussi nous rendre

promise pour des siècles, et les orthodoxes crurent sincèrement que le pape de Rome (*papa rimsky*) est tout aussi peu chrétien que le khan de Crimée (*khan krimsky*) (pp. 612-613).

Ces lignes permettent de juger de l'esprit bienveillant dans lequel est faite cette présentation du visage de l'Orthodoxie. L'auteur passe en revue les principales branches de l'activité orthodoxe en matière théologique : apologétique générale, ecclésiologie, histoire de l'Eglise, Ecriture sainte, théologie morale, droit canon, doctrines de spiritualité; il en vient ensuite à donner les traits caractéristiques de la vie religieuse et à esquisser les grands exemples de sainteté qui ont illustré l'Eglise orthodoxe. Ces pages, malgré leur brièveté, nous paraissent être pour des catholiques jusque-là peu informés en ces matières une bonne initiation conçue dans un excellent esprit. A cet égard nous avons plaisir à citer encore les lignes suivantes :

Pour comprendre les orthodoxes et pour être compris, il faut savoir estimer toutes les saines valeurs religieuses de l'orthodoxie dans leur ensemble organique et harmonieux, auquel ils tiennent tellement par attrait pour le beau spirituel. Ces valeurs ne devraient pas être pour nous des phénomènes étrangers qu'on « tolère » par je ne sais quelle condescendance orgueilleuse. Elles sont d'ailleurs des « puissances » catholiques passées en « acte » en dehors du catholicisme historique[8], mais

compte que l'étroite centralisation romaine porte tout naturellement les observateurs du dehors à faire peser sur le Saint-Siège les responsabilités encourues par l'épiscopat local lorsque celui-ci n'intervient pas pour mettre fin à de tels abus; le silence devient facilement, à leurs yeux, synonyme de complicité. Et puisque c'est de Pologne qu'il s'agit, comment pense-t-on que puissent être prises ces lignes de l'éloge de saint Casimir, fils du roi du même nom, que nous lisons au Bréviaire romain, prière officielle de l'Église : « Il mit tout son soin à promouvoir la foi catholique et à mettre fin au schisme des Ruthènes : c'est pourquoi il amena son père Casimir à porter une loi interdisant aux schismatiques de construire de nouveaux temples ou de réparer ceux qui tombaient en ruine » (4 mars, second nocturne de Matines).

8. La portée ecclésiologique de cette remarque est fort grande. Elle implique que toutes les valeurs authentiques de la vie chrétienne relèvent d'une même et unique « plénitude », d'une même et unique « catholicité »; elles doivent donc se trouver *au moins virtuellement* dans la communion seule fondée à se dire pleinement l'Église; en l'occurrence, selon la pensée de l'auteur, l'Église catholique romaine. Si, en effet, l'une de ces valeurs ne se trouvait pas en elle au moins virtuellement (« en puissance », selon l'expression employée), cette communion ne pourrait acquérir cette plénitude de principe qu'en s'adjoignant la confession possédant cette valeur : nous retomberions dans la « théorie des branches » condamnée, on le sait, par le magistère romain. — Tout ceci cependant, il faut bien le reconnaître, ne va pas sans difficulté. Car comment expliquer que la valeur considérée n'existe — ou n'ait momentanément existé — dans l'Église romaine que de façon toute virtuelle et seulement « en puissance » ? De plus, une chose « en puissance » ne passe « à l'acte » que là où elle se trouvait en puissance; or, dans le cas considéré, nous la voyons en acte précisément dans une confession séparée. Le moins qu'on puisse en déduire, c'est que cette confession, elle aussi, la recélait en

en vertu des inépuisables ressources confiées à l'Église catholique. Soyons donc pleinement catholiques, estimons ce qu'il y a de bon et de salutaire dans toutes les religions et confessions chrétiennes, surtout dans l'orthodoxie qui nous est si proche par l'abondance des éléments hérités d'une antiquité commune. Apprécions le « style platonicien » de l'orthodoxie et son caractère théophanique. Apprenons à discerner les excellents thèmes de la pensée orthodoxe, philosophique et théologique, si suggestifs et si féconds, une fois dégagés des séculaires stratifications anticatholiques d'origine non-orthodoxe. Ne dédaignons pas l'action orthodoxe. Mais surtout inclinons-nous devant la bonne spiritualité orthodoxe, la vie intime des justes de l'orthodoxie, les différents « types » de saints orthodoxes, l'ascétisme et les pratiques sanctifiantes, liturgiques ou

germe, en puissance; et comment espérer persuader nos frères orthodoxes que ce passage à l'acte se soit opéré chez eux « en vertu des inépuisables ressources confiées à l'Église catholique », sinon en admettant que la réalité profonde de celle-ci déborde les limites canoniques de l'Église romaine ? — Il ne s'agit pas d'ailleurs ici que de théorie abstraite. Il fut un temps (il n'est pas tellement éloigné et nous n'en sommes peut-être pas encore complètement sortis) où dominait au sein de l'Église romaine une tendance marquée à la latinisation, c'est-à-dire à l'alignement des rites, des institutions et de la pensée théologique sur les formes correspondantes de l'Église latine, considérées *a priori* comme meilleures parce que celles de l'Église de Rome. Que serait-il demeuré des traditions liturgiques orientales, par exemple, si les Églises d'Orient s'étaient toutes trouvées canoniquement unies à Rome à cette époque ? Hypothèse purement gratuite, dira-t-on, car les Églises d'Orient supposées unies, dans leur ensemble, à l'Église latine eussent représenté un tel poids que les tendances latinisantes en eussent été opportunément contrebalancées. Mais peut-on le concéder sans réintroduire de quelque manière la théorie des branches ? — En fait, la pression sociologique religieuse a joué incontestablement dans le sens d'une latinisation progressive au sein de toutes les Églises orientales unies à Rome, précisément parce que ces Églises n'ont jamais représenté que de faibles minorités et que leur influence a été et demeure minime dans les conseils de l'autorité centrale. Ce n'est pas que cette autorité n'ait, à plusieurs reprises et surtout en ces derniers temps, manifesté une volonté non équivoque de respecter pleinement les traditions authentiques de l'Orient, mais ces directives sont loin d'avoir été toujours suivies faute, peut-être, d'une conscience suffisamment avertie de l'étendue et de la profondeur de ces traditions (trop souvent limitées au domaine liturgique). Celles-ci, d'ailleurs, ne sauraient être efficacement sauvegardées par le seul effet de mesures disciplinaires et coercitives; elles ne peuvent l'être pleinement, tout en demeurant vivantes, qu'en continuant de plonger leurs racines dans le terrain qui leur a donné naissance. Ce serait se faire gravement illusion sur les possibilités concrètes de réunion des Églises d'Orient que de ne pas tenir compte de ces données élémentaires. L'auteur de l'article analysé ne s'y est pas mépris puisqu'il ajoute (c'est nous qui soulignons les mots qui corroborent notre pensée) : « L'apostolat unioniste par la liturgie orientale ne peut avoir une portée sanctifiante et *réconciliante* que s'il est réalisé en fonction d'une sincère adoption de *tout* ce qu'il a de sain et de saint *dans tous les éléments de l'orthodoxie intimement rattachés les uns aux autres*. Sinon, s'il y a disproportion et adoption unilatérale, si nous faisons nôtre le « rit oriental » jusqu'aux détails des soutanes et des coiffures monacales, tout en méconnaissant l'ascétisme ou la pensée orthodoxe, nous ne comprendrons jamais les orthodoxes, et eux-mêmes auront toujours l'impression que, faute de bons arguments en faveur de la conception catholique de l'unité de l'Église, nous avons recours à des subterfuges déloyaux, à des travestissements indignes d'un prêtre, à des « trucs » à bon marché » (pp. 628-629).

autres, propres à l'Orient orthodoxe en général ou à tel ou tel de ses peuples (p. 628).

Il est remarquable, également, que, lorsqu'il touche à un point très sensible du comportement des Eglises orthodoxes, point qui est habituellement reproché sans nuances à celles-ci par la polémique catholique, à savoir : une tendance à confondre confession religieuse et nationalité, l'auteur ne le fasse qu'en terme très mesurés :

Le césaropapisme a disparu [...] mais les conséquences funestes de ce système, hérité, quant à ses principes fondamentaux, de l'antiquité pré-chrétienne, subsistent toujours. Et parmi elles il faut nommer surtout ce que l'on pourrait appeler l' « ethnopapisme », la prétention des groupements ethniques à jouer, dans l'Église, le rôle que s'attribuaient jadis les empereurs : toute la nation, y compris les indifférents et les incroyants, « garde la foi des aïeux », la religion nationale, et cherche à imposer à l'Église sa politique, ses hommes, son aversion pour la catholicité supranationale. C'est toujours l'ancienne tactique à double effet, dont l'esprit est d'ailleurs fort répandu même dans les pays catholiques : par « patriotisme », par attachement à son peuple, à sa nation, on tient à la religion nationale, on respecte les pieux usages traditionnels, on assiste parfois aux offices religieux, même si l'on ignore leur portée surnaturelle, on prend la défense de la foi, même si l'on ne croit plus aux dogmes. Et, par un amour mal éclairé de son pays, on veut retenir sa propre Église nationale et autocéphale non seulement loin de l'Église catholique, mais même quasi en marge des questions vitales concernant toute l'orthodoxie. On tend à s'isoler, à s'enfermer dans un milieu ecclésial restreint à l'ombre de son « clocher ». Il y a une part de vérité dans ces paroles amères d'un penseur orthodoxe regrettant ce malaise : « Nos Eglises orthodoxes nationales ont plus de rapports avec les confessions protestantes que de relations entre elles (pp. 613-614).

Ce propos nous ramène plus directement à la question de l'unité, très liée d'ailleurs à celle de la conception de l'Eglise universelle. Les positions orthodoxe et catholique-romaine s'opposent ici, on le sait, assez radicalement. Fort habilement le P. Tyszkiewicz présente le statut actuel de l'orthodoxie à cet égard comme un stade non évolué d'un processus d'unification qui aurait joué plus rapidement et plus complètement dans l'Eglise d'Occident :

Remarquons d'abord qu'au point de vue de sa position historique devant le catholicisme, l'orthodoxie orientale ne peut pas être assimilée à une « confession » dissidente occidentale, l'anglicanisme par exemple. Ce n'est pas une « confession » ou une secte en révolte violente contre l'Église; c'est un groupe d'Églises, unies entre elles par des traditions communes. Une partie de ces Églises est de fondation apostolique; pour toutes sortes de raisons historiques, psychologiques, philosophiques,

ethniques ou autres, elles sont restées à la périphérie de la catholicité comme telle; depuis très longtemps, elles sont en retard par rapport au dynamisme organique auto-unificateur de l'Église universelle; d'autres Églises, fondées par elles, les ont suivies quant à l'attitude à l'égard de Rome. Déjà durant des siècles avant la séparation de 1054, les Églises d'Orient se trouvaient jusqu'à un certain point à l'écart ou en marge du grand processus de la catholicité, s'affirmant d'une façon de plus en plus nette comme « société parfaite », distincte de la société civile, de l'État. Si l'on ne souligne cet épanouissement organique et progressif de toute la structure hiérarchique de l'Église, ainsi que le progrès de la part de l'Église dans la connaissance des vérités révélées et de leurs rapports mutuels, il est difficile de voir clair dans les positions respectives du catholicisme et de l'orthodoxie. Depuis 1054, l'Église catholique a continué sa marche dans la même direction qu'auparavant, elle a continué à se réunir en conciles, à faire mûrir les solutions des problèmes dogmatiques, à perfectionner et adapter aux circonstances son droit canon, etc.; tandis que les Églises d'Orient, ces Églises qui jadis avaient joué un si grand rôle dans la formation de la théologie dogmatique catholique, se sont ralenties dans leur ancien élan théologique; et l'intérêt des Grecs pour l'unification de l'Église par la papauté, depuis longtemps languissant à cause de l'action contraire et paralysante de la pseudo-unification ecclésiastique impériale et statale, est devenu une hostilité ouverte de plus en plus consciente (p. 612).

Cette manière de présenter l'évolution des choses et d'en faire la théologie est assez séduisante. Elle a l'avantage de tenir compte dans une large mesure de faits négligés par l'apologétique catholique habituelle. Elle s'accorde, en particulier, avec l'opinion aujourd'hui assez généralement répandue parmi les historiens catholiques que les fâcheux événements de 1054, beaucoup plus qu'une rupture d'une unité pré-existante canoniquement définie, ont été l'échec, de la part de Rome, d'une tentative d'extension à l'Orient d'une forme canonique d'unité à laquelle on était antérieurement parvenu en Occident. Mais mis à part ce point particulier, il est bien douteux qu'une telle conception puisse être aisément acceptée par nos frères orthodoxes. Il leur sera, notamment, difficile de comprendre le sens de cette formule : « Les Églises d'Orient sont restées à la périphérie de la catholicité comme telle. » Cela veut-il dire qu'elles n'ont jamais réellement fait partie de cette catholicité (comment d'ailleurs entendre ici ce mot à consonance abstraite?) même aux origines? Ce n'est pas défendable. Elles en seraient donc sorties pour se placer à la périphérie dès une époque bien antérieure au schisme. Mais comment expliquer ce déplacement alors qu'elles estiment n'avoir changé en rien? D'autre part, que faut-il entendre par ce « dynamisme organique auto-unificateur de l'Eglise universelle » dont parle l'auteur? Assez généralement les théologiens orthodoxes ne contestent pas la légitimité du processus d'unification qui, en raison de circons-

tances historiques déterminées, s'est développé dans l'Eglise d'Occident (le patriarcat de Rome, précisent-ils) et y a donné à l'unité ecclésiastique la forme canonique qu'on lui connaît. Ce qu'ils contestent, c'est la valeur universelle d'un pareil dynamisme que l'Orient n'a jamais connu pour sa part et qu'il n'aurait pu accepter que comme une importation d'Occident, ce qui suffirait, à leurs yeux, à le priver du caractère qu'on lui prête d'*auto*-unification. C'est là, on le voit, le cœur du débat : dans les deux fractions, orientale et occidentale, de l'Église qui se réclament également de la Tradition, quelle valeur *normative* universelle pouvait-on et devait-on reconnaître à un élément de tradition propre à l'une d'entre elles et que l'autre semble avoir toujours ignoré? — En réalité, la chose n'est pas si simple. Comme nous le verrons plus loin, il n'est pas tout à fait exact que l'Orient ait, aux premiers siècles, tout ignoré du rôle joué par Rome dans le maintien de l'unité ecclésiastique; mais le fait est que si ce rôle a été assez marqué pour que les Orientaux ne puissent se prévaloir d'en avoir toujours tout ignoré, il ne l'est pas suffisamment cependant (surtout en son caractère de droit divin) pour que les Occidentaux puissent en arguer de façon décisive en faveur de la primauté romaine sur la seule base de la tradition historique.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur l'article du R. P. Tyszkiewicz, bien que des remarques importantes puissent être faites à propos de ses dernières pages dans lesquelles il prend argument, en faveur de la papauté, de l'hostilité plus caractérisée de l'impiété organisée d'aujourd'hui à l'endroit du catholicisme romain. Si nous ne nous y arrêtons pas, ce n'est pas que nous estimerions sortir par là de notre sujet : bien au contraire, il s'agit des circonstances concrètes dans lesquelles se pose, aujourd'hui, le problème du schisme et de l'unité. Mais cet aspect de la question est trop brûlant pour que nous puissions nous permettre de ne le toucher qu'en passant.

C'est également un très honnête état de la question en matière doctrinale, que nous devons au R. P. Wenger A.A. dans son article intitulé : *Les divergences doctrinales entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes*. Après un rapide aperçu sur l'origine et le développement des principales divergences, l'auteur passe successivement en revue le purgatoire, l'Immaculée-Conception, l'épiclèse, le *Filioque* et l'ecclésiologie (primauté et infaillibilité pontificales). Aux arguments classiques de la controverse catholique sur ces différents sujets il ajoute ici ou là quelques vues personnelles qui vont dans le même sens ou (dans le cas du *Filioque*) manifestent le caractère plus complémentaire que contradictoire des traditions théologiques propres aux deux parties. C'est aussi à propos du *Filioque* qu'il cite un auteur que nous retrouverons plus loin, le philosophe russe Vl. Soloviev. A part ces quelques remarques et cette der-

nière citation qui mettent une note d'actualité relative dans l'exposé de la controverse, on ne relève dans les pages, par ailleurs denses, claires et bien informées, du R. P. Wenger rien qui puisse évoquer aucun renouvellement sérieux de la question du schisme.

D'un tout autre caractère est la brève esquisse que donne le R. P. MAILLEUX S. J. d'une réponse à cette question : *L'Union est-elle possible?* Nous avons ici le témoignage personnel d'un prêtre que le ministère auquel il se livre à la tête d'un collège secondaire où sont formés des enfants russes, pour la plupart orthodoxes, met en contact de façon vivante avec les données les plus concrètes du problème de l'unité. C'est ici l'aspect psychologique de ce problème qui est mis en relief. L'information est directe, résultat d'une expérience déjà bien longue et qui a pour terrain aussi bien les milieux ecclésiastiques que celui des « orthodoxes moyens » constitué par les familles des enfants; expérience limitée cependant car elle ne concerne que l'Eglise russe et dans le cadre bien particulier de l'émigration. La légère note d'optimisme qui se dégage de ces pages est due principalement à quelques aveux de personnalités orthodoxes donnant à penser que certains préjugés à l'endroit de l'Eglise catholique commencent à céder, ou plus exactement peut-être certaines étroitesses quant à la conception de l'idéal que l'orthodoxie s'est trop longtemps proposée à elle-même. Car c'est là, à coup sûr, une des données nouvelles fondamentales du problème du schisme : le fait que l'orthodoxie se trouve aujourd'hui répandue dans presque tous les pays du monde lui fait prendre une conscience plus exacte du caractère d'universalité impliquée dans la note de catholicité de l'Eglise. Mais, en même temps qu'elle prend cette conscience, l'orthodoxie ne se persuade pas pour autant (du moins, en général) que de cette universalité l'unité doive être nécessairement assurée grâce à l'autorité suprême d'un seul dans l'Eglise à la manière romaine. Bien au contraire, la conception proprement orthodoxe de l'unité par co-existence fraternelle d'Eglises locales égales en droit et communiant dans la même foi est toujours mise en avant comme répondant seule à la volonté de Dieu. Mais n'anticipons pas. Nous aurons à revenir sur ces points lorsque nous parlerons de la façon dont les orthodoxes eux-mêmes ont commémoré le neuvième centenaire de notre mutuelle séparation. Le R. P. Mailleux ne pousse pas jusque là son analyse. Il se contente de se réjouir d'un élargissement d'esprit qui, incontestablement, peut aider les orthodoxes à mieux comprendre certains traits de notre catholicisme. Si, en fin de compte, il répond affirmativement à la question posée sur la possibilité de l'union c'est, sans aucun doute, beaucoup plus sur la base d'une foi inébranlable en la puissance de Dieu que sur celle des faibles indices de rapprochement qu'il a cru pouvoir relever :

Il ne semble donc pas déplacé de terminer nos méditations sur le douloureux centenaire du schisme dans la joie de l'espérance. Le fossé entre Byzance et Rome qui continua à s'élargir bien longtemps encore après Michel Cérulaire semble aujourd'hui se rétrécir. L'union est possible et le prêtre catholique qui ne tiendrait pas compte de cette possibilité dans ses rencontres avec les Orientaux séparés s'exposerait à l'entraver ou à la retarder. Se réalisera-t-elle un jour? Quand et de quelle manière? Le Seigneur seul le sait, mais une chose est certaine : sa réalisation ne sera pas l'œuvre des pessimistes mais de ceux qui auront cru à l'efficacité de la prière du Christ : « Que tous soient un! » (p. 663).

C'est aussi sur les opinions d'un auteur russe orthodoxe de l'émigration. M. Vl. Iljine, opinions exprimées dans un périodique russe catholique[9] et favorables à la théologie catholique de la Papauté et de l'Immaculée-Conception de la Vierge Marie, que se fonde le R. P. Dejaifve S. J. pour déceler certaines *Lueurs d'espoir* à l'horizon des rapports entre catholiques et orthodoxes. Il cite également des extraits bien touchants d'une lettres d'un prêtre orthodoxe publiés dans le même périodique. Ce ne sont pas là, certes, des signes négligeables; mais ce serait s'illusionner que de les croire fréquents ou destinés à le devenir rapidement. Si bien qu'en fermant ce fascicule de la *Nouvelle Revue Théologique* que nous venons d'analyser, on se défend mal d'un certain sentiment de tristesse. L'on se prend à se demander pourquoi tant d'appels à l'union, venant de cœurs manifestement sincères et s'adressant à des cœurs que nous n'avons pas de raisons de supposer moins bien disposés, demeurent apparemment sans écho. La plupart des choses qui ont été écrites du côté catholique à propos du neuvième centenaire du schisme témoignent à coup sûr d'une très sérieuse amélioration des dispositions morales dans notre attitude générale à l'égard de nos frères orthodoxes. Mais il nous semble manquer assez communément aux contributions du genre de celles de la *Nouvelle Revue Théologique* le souci d'approfondissement des problèmes[10] qui caractérise au contraire le volume publié à la même occasion par le monastère de Chevetogne.

*
* *

On ne peut certes exprimer le même regret à propos de la

9. *Russkij katolitcheskij Viestnik* (= *Messager catholique russe*), 1951, n° 4; 1952, n°s 4 et 6.

10. Nous limitons volontairement notre « bilan » aux publications ayant pris occasion du neuvième centenaire du schisme. Cela ne saurait faire oublier d'autres essais allant dans le sens que nous souhaitons ici, de la part même d'auteurs dont la contribution à la présente commémoraison a dû nécessairement être plus sommaire et appropriée au public visé. C'est le cas, en particulier, du R. P. Tyszkiewicz en plusieurs de ses ouvrages et du R. P. Dejaifve dans la même *Nouvelle Revue Théologique* (cf. *Sobornost' ou Papauté*, 1952, pp. 355-371; 466-484).

petite brochure nous rapportant le texte d'une conférence de l'archimandrite ORESTE KÉRAMÉ : *Constantinople et le grand schisme chrétien*[11]. Le propos de ne pas répéter « sans y avoir été regarder davantage » ce que les autres ont dit est ici franchement déclaré et fort fidèlement tenu. On s'en rend compte dès les premières pages où nous frappe l'énumération de ce que l'auteur appelle « les grands diocèses premiers, les diocèses sources du Christianisme et témoins plus particuliers de la Tradition » : Rome, Alexandrie, Antioche, Carthage et Constantinople. « J'omets Milan, ajoute-t-il, dont l'importance a été tardive et courte, ainsi que Jérusalem « Mère des Eglises » sans doute, mais dont la gloire incomparable est d'avoir donné le Christ et les Apôtres palestiniens, non d'avoir été un centre diocésain ancien d'activité dogmatique ou missionnaire (p. 9). » Quant à la mention de Carthage, elle est ainsi justifiée : « Carthage, tournée au Christ de bonne heure par une activité de Rome, de la Rome de Pierre et de Paul, est la plus ancienne Eglise de langue latine; Rome ayant commencé par être grecque en sa communauté chrétienne. Capitale de l'Afrique romaine, la vieille cité phénicienne prit rapidement figure de métropole ecclésiastique. Caractère très marqué qu'elle conservera jusqu'à sa chute (p. 10). »

L'auteur examine ensuite quelle a été l'attitude, à l'égard de Rome, des autres sièges quant à la revendication par le siège romain, en plus de son apostolicité locale (incontestable et incontestée) « d'une apostolicité extra-locale, extra-historique », une apostolicité « qualitative, exclusive et d'un genre très particulier, une perpétuité d'une puissance personnelle à saint Pierre dans le Pape (p. 10) ». C'est en effet en cela qu'aux yeux de Rome consiste le schisme : « Qui se sépare de cette apostolicité-là se sépare de l'Eglise tout court (*ibid.*). » A juste titre il insiste sur l'importance des schismes monophysites, ainsi que nous l'avons vu faire plus haut par le R. P. O. Rousseau, et non sans une pointe d'humour il fait remarquer que des quatre sièges considérés, contrairement à une opinion trop répandue, c'est en somme celui de Constantinople « auquel on a l'habitude de s'en prendre exclusivement en matière de schisme » qui a « fait le plus long bout de chemin avec Rome » et a été le dernier à lui fausser compagnie « car pour l'Alexandrie et l'Antioche chalcédoniennes, « impériales », restées en communion avec Rome et Constantinople, elles doivent, à partir de 451, être considérées comme des dépendances ecclésiastiques byzantines (p. 11) ». Après avoir rappelé les faits qui fondent son assertion en ce qui concerne Antioche et Alexandrie, l'auteur revient à Carthage :

11. C'est le texte d'une conférence publique faite dans la salle des PP. Jésuites orientaux du Caire et publié par *Le Bulletin*, patriarcat grec-catholique d'Alexandrie; 38 pages in-8°.

la plus ancienne Église latine. Elle a beau être morte sur place depuis des siècles, elle reste par sa tradition, par la vie qu'elle a vécue, toujours vivante dans le Christianisme général, le Christianisme occidental surtout, qu'il soit catholique, épiscopalien ou protestant. Elle est la patrie ecclésiale du Gallicanisme, d'un homme comme Bossuet par exemple qui tient d'elle son ecclésiologie.

Contrairement à l'Orient Grec où il est difficile de trouver, de la part des Orientaux une affirmation, un fait net et franc excluant toute équivoque, tout plaidoyer inverse en faveur de la primauté de droit divin de l'évêque de Rome, — celle de droit ecclésiastique ne faisant aucun doute bien que très estompée, c'est le moins que l'on puisse dire, dans l'esprit de Pères aussi illustres que Basile, Grégoire et Chrysostome — cette primauté de droit divin donc de l'évêque de Rome est en somme affirmée par la tradition de Carthage, peut-être surtout en matière dogmatique. Toutefois, elle est présentée d'une manière assez affaiblie. Le Pape successeur de saint Pierre est, de par la volonté du Christ, symbole d'unité comme l'était le prince des Apôtres; mais pas plus que saint Pierre qui selon les Africains, saint Cyprien surtout, n'avait rien de plus que les autres apôtres, le pape ne possède à son tour quelque chose d'autre que l'ensemble des évêques. Ceux-ci sont maîtres absolus chez eux. Les conciles règlent ce qui est à régler plus universellement. Une telle position peut apparaître aujourd'hui, après déroulement du temps, comme contradictoire. C'est bien tout de même celle de l'Église d'Afrique. C'est de cette antinomie qu'est mort le Gallicanisme, les héritiers de ses docteurs se soumettant finalement à Rome; c'est au contraire parce qu'il en a rejeté l'élément papal que la Haut Anglicanisme de son côté est sorti sur ce point d'une contradiction à la longue trop manifeste (pp. 15-16).

Après avoir donné à titre d'exemple de « l'esprit d'indépendance total » de l'Eglise de Carthage la lettre adressée par son XXe synode au pape saint Célestin, l'auteur conclut :

Voilà qui sent bien le schisme, et nous ne sommes qu'au Ve siècle. Cent ans plus tard, sous Justinien, comme Étienne d'Antioche, comme Dioscore d'Alexandrie, Carthage, par voie synodale, à son accoutumée, se permet à son tour d'excommunier un pape, Vigile, supposé avoir trahi la doctrine de Chalcédoine. C'est bien l'équivalent d'un schisme? D'ailleurs, très peu après, pour le même motif, l'Italie du Nord se coupe de la communion romaine pour cent cinquante ans[12]. Il est bien clair que la tendance au schisme d'avec Rome n'est pas principalement constantinopolitaine, hellénique, ni même orientale. Carthage chrétienne, depuis, est morte en paix avec le Saint-Siège, mais on doit avouer qu'elle était sur le chemin de la rupture définitive d'avec la papauté autant que n'importe quelle autre grande Église (pp. 18-19).

12. L'auteur précise en note qu'il entend parler du schisme dit de « Grado », qui est à l'origine du titre patriarcal de Venise.

Puis il en revient à Constantinople :

Est-ce à dire que cette Église a toujours été une fille soumise de sa mère l'Église romaine, comme s'exprimait son patriarche Anatole?[13] Non. Byzance a été patriarcalement très peu « papiste » malgré, longtemps et avec des retours, un immense respect impérial, et populaire, et même clérical, pour le pape de Rome et ce qui était romain. Si, sous Justinien, elle a forcé dogmatiquement la main au pape Vigile[14]; si, dès le VIIe siècle dans un autre concile œcuménique, elle a maltraité avec une certaine hargne la mémoire du pape Honorius, il a fallu attendre tout de même le IXe siècle pour qu'à son tour elle s'autorise à excommunier un pape vivant : Nicolas Ier, anathématisé par Photius. Puis les choses se sont arrangées sous le pape Jean VIII et le même Photius.

Sans doute aussi par le XXVIIIe canon de Chalcédoine, dont elle n'a jamais démordu, a-t-elle posé en principe qu'il n'y avait pas de droit divin papal; mais Alexandrie et Antioche ont fait pire en excommuniant Rome et en se constituant, dès le Ve siècle, comme l' « Orthodoxie catholique » sans le pape et les siens.

Et de nos jours encore, si l'opposition entre le Catholicisme romain et l'Orthodoxie byzantine est vive, « chaude » facilement, elle trahit par là même quelque chose de plus proche que la psychologie monophysite où l'état de séparation est un état « froid », de très grande violence latente, profonde. De toutes les Églises séparées de Rome, aucune n'est plus proche, moins loin d'elle, moins étrangère, que sa cadette du Bosphore avec ses filiales. Constantinople n'a jamais oublié qu'elle était romaine dans ses origines civiles, dans son principe impérial, et ceci déteignait sur son complexe ecclésiastique lui-même : « Constantinople et Rome étant une seule et même chose », disaient et écrivaient les prélats byzantins avant de signer des formulaires par trop « papistes » à leur goût, comme celui imposé par le pape Hormisdas. Toutefois les deux Romes ecclésiales restent hostiles sans espoir visible de paix entre elles (pp. 19-20).

Pour compléter ce tableau, l'auteur passe ensuite aux Eglises d'Occident « plus récentes et sans racines apostoliques directes, Eglises filiales de Rome et d'une Rome qui les a enfantées ou organisées quand elle était à un stade très clair de ses réclamations de souveraineté sur l'Eglise entière (p. 23) » : l'Italie du Nord (avec le schisme de Grado) l'Allemagne (avec la querelle du sacerdoce et de l'empire et les tendances qui devaient amener plus tard la crise du protestantisme), l'Angleterre (avec Viclef et Henri VIII) enfin la France (avec Philippe le Bel puis le gallicanisme visant à limiter le pouvoir du pape,

13. Le texte exact auquel l'auteur fait allusion est cité par lui en note : « Le trône de Constantinople a pour père votre trône apostolique » (Migne, P. L., t. LIV, col. 984).

14. Au second concile de Constantinople en 553 à propos des « Trois Chapitres », précise à nouveau l'auteur en note.

soit à l'endroit des souverainetés temporelles, soit à l'égard de l'Eglise). Il n'a pas de peine à en conlure le caractère à peu près universel de la résistance à un pouvoir central unique. Se plaçant alors sur un plan purement phénoménologique, il relève deux manières de présenter historiquement les choses et de porter sur elles un jugement de valeur :

> Tout ce qui, dans le Christianisme, a résisté à Rome jusqu'à la rupture de communion inclusivement, est considéré par elle et les siens comme schismatique, les tendances historiques, l'attitude, les positions théologiques des autres grandes Églises étant jugées comme des oppositions à un droit, à une vérité, à la tradition, comme des déviations. Il est clair que le panorama historique et doctrinal des chrétientés Orthodoxes, Hautes-Anglicanes et associées est d'une perspective tout inverse : Antioche, Alexandrie, Carthage, Constantinople représentent la Tradition, et c'est Rome, comme s'exprimait saint Firmilien de Césarée, qui aurait fait schisme, s'excommuniant elle-même en excommuniant les autres pour leur refus d'homologuer son « impérialisme » ecclésiastique et même politique (p. 27).

En se plaçant toujours à ce même plan où il nous semble avoir remarquablement bien perçu les choses (point de vue d'enregistrement des faits et non de jugement des valeurs) il ajoute cette remarque qui touche sans doute à la difficulté psychologique la plus fondamentale du schisme (c'est nous qui soulignons les mots qui nous paraissent les plus importants) :

> Suivant le point de départ adopté, ou plus exactement *reçu presque toujours par la foi, la piété première*, les théologiens et apologistes de l'un ou l'autre groupe se promènent dans le domaine historique du camp adverse à la recherche de tous les éléments susceptibles d'être une trace de la « Tradition » telle qu'ils la voient, la *croient de croyance religieuse* (p. 28).

Ce n'est pas là, à coup sûr, une donnée propre au schisme Orient-Occident : à des degrés divers on retrouve cet attachement confessionnel de caractère fidéiste à la base du durcissement de toutes les séparations ecclésiastiques (le protestantisme ne fait pas exception, ne serait-ce que par son postulat de la « seule Ecriture »). L'auteur en fait ici quelques applications à des textes souvent jugés décisifs par les catholiques en faveur de la primauté de droit divin, alors que, sous la plume des prélats orientaux, ces textes ne contiendraient rien de plus que l'acceptation (sous la pression souvent de circonstances difficiles) d'une primauté de droit ecclésiastique. De même en va-t-il de certains silences interprétés dans le même sens.

On devine que l'auteur ne va pas conclure. Plus exactement sa conclusion ne tient pas dans un choix fait en faveur de l'une ou l'autre des parties. Profondément unies dans un égal souci

de fidélité à la Tradition dont elles reconnaissent l'une et l'autre la valeur normative, l'Eglise d'Orient et l'Eglise de Rome, en matière de structure de l'Eglise, entendent s'appuyer chacune sur une tradition qui leur est propre. Cette double revendication paraît à l'auteur historiquement fondée. En est-on réduit à choisir entre l'une et l'autre? La solution ne serait-elle pas dans une synthèse entre elles deux? Car une synthèse n'est pas un compromis : elle respecte en sa totalité chacun des éléments qu'elle intègre en une unité nouvelle. Ici, il s'agirait de concilier l'exercice d'une primauté de droit divin « traditionnellement » affirmée par Rome, avec celui d'un élément de structure non moins « traditionnellement » affirmé et vécu par l'Eglise d'Orient (et bien loin d'être méconnu d'ailleurs dans la théologie et la pratique romaines) l'élément que l'auteur appelle « épiscopalisme » et que l'on pourrait nommer également : collégial ou synodal. Il est vrai que ces deux éléments se sont, au cours de l'histoire de l'Eglise, opposés en des conflits qui, apparemment, ont toujours reçu une solution d'exclusive. Mais exclusion de fait ne signifie pas nécessairement exclusion de principe. Ce n'est pas la première fois, sans doute, que cette manière de voir est mise en avant. L'auteur la propose aujourd'hui avec une franchise que certains seront peut-être tentés de juger un peu trop abrupte. Il nous semble bon, — quelles que soient les réserves que l'on puisse faire sur l'opportunité du piquant avec lequel il présente certaines de ses remarques — que cela ait été dit.

L'un des traits les plus notables des pages de l'archimandrite O. Kéramé est qu'elles émanent d'une personnalité marquante de l'Eglise grecque-catholique du patriarcat melkite d'Antioche. Il est courant, dans les milieux catholiques, de présenter l'union à Rome des Eglises orientales unies comme le *prototype* de la « coexistence dans l'unité canonique » en quoi pourrait consister la réunion de l'ensemble des Eglises d'Orient au siège romain. A lire les pages que nous venons d'analyser, on se rend compte qu'une telle coexistence, dans la mesure restreinte où elle est réalisée aujourd'hui grâce aux Eglises Orientales unies, ne vas pas sans poser de sérieux problèmes[15]. Le

15. On s'en rendrait compte mieux encore en lisant une autre brochure du même auteur, Oreste KÉRAMÉ : *Notre vocation et notre âme de chrétiens d'Orient*, 22 pages, *Le Bulletin*, Patriarcat grec-catholique d'Alexandrie. On y trouvera, exprimée avec une vigueur que l'on sera tenté parfois de juger excessive, une critique fort vive du climat psychologique dominant de l'union réalisée entre certaines Églises orientales unies et l'Église romaine. Nous n'en citerons que la conclusion qui reprend sous une forme plus concrète le souhait de synthèse que nous venons de voir proposé. De cette synthèse, ces lignes font bien ressortir la profondeur, mais aussi la difficulté : « Et nous « grecs melkites catholiques », que sommes-nous, quelle est notre essence, l'être par quoi nous devons agir ? Nous sommes une communauté chrétienne d'essence historique grecque, byzantine, qui se trouve en fait exceptionnelle-

prototype n'est pas au point. L'intérêt qu'il présente — entre autres bénéfices que nous ne songeons pas à contester — ne serait-il pas précisément de permettre une telle mise au point? Nous croyons que nos frères orthodoxes s'honoreraient à s'efforcer de comprendre la portée d'ue telle expérience[16]. Mais il est bien évident que du côté catholique la nécessité n'est pas moins grande de s'ouvrir à toutes les exigences propres d'une pareille coexistence et cela, tout d'abord, en s'efforçant d'intégrer (ou

ment détachée de l'Orthodoxie et rattachée à Rome; et nous vivons dans un monde immédiat, islamisé, arabisé, lui-même baigné de christianisme général, de laïcisme païen, de communisme athée. Nous avons donc à essayer de rayonner le Christ autour de nous parmi ceux qui ne le connaissent pas et à faire connaître et aimer et respecter Rome par l'Orthodoxie et l'Orthodoxie par Rome, tout en vaquant à bien d'autres soins moraux et religieux plus communs à l'ensemble des contemporains. Pour cela, il nous faut tendre à être romains intégralement selon saint Pierre, sinon selon la succession de Constantin, dirait saint Bernard. Ce qui est moins facile qu'on se plaît à l'affirmer, parfois avec serments. Il nous faut aussi, sans statisme, avec dynamisme, — et cela nous est-il encore aisé? — être ecclésialement grecs, byzantins, comme Basile, comme Grégoire, comme Chrysostome; comme ils l'ont été, comme ils le seraient. Avec eux, nous avons fait Constantinople et Constantinople nous a faits comme elle les a faits. Cette Constantinople qui implique l'Hellade moderne et le Phanar d'aujourd'hui avec honneur, mais ne se limite pas à eux, qui déborde la géographie. En somme, il nous faudrait supprimer par le cœur, par la piété, par la vie, par la connaissance, l'antagonisme Rome-Constantinople, rester ainsi en synthèse vitale avec elles deux, ne pas nous résoudre au contraire en une analyse ou purement romaine, au sens restrictif du mot, ou purement byzantine. De nouveau, ce n'est pas facile : en fait, c'est nous demander de dépasser en profondeur humaine et chrétienne latins et orthodoxes! Nous, — il ne s'agit pas des autres, — si nous voulons être fidèles à notre vocation de chrétiens d'Orient, nous ne donnerons le Christ, nous ne contribuerons à rétablir pour notre part l'unité parmi les siens que si, sans lâcher Rome, nous restons, nous redevenons, nous tendons au moins à redevenir de Constantinople, non seulement par le rite, le geste, mais par l'âme en des dynamismes progressifs; si nous avons par suite l'amour de Constantinople, et non seulement celui de son gigantesque passé, mais aussi, mais plus encore, celui de l'immense potentiel spirituel et ecclésial qui est le sien, et que seule la haine, toujours aveugle, a intérêt à ne pas voir, à minimiser, à nier, à craindre; et c'est ainsi que, pour nous et par nous, selon notre part providentielle se réalisera la prière du Seigneur (Jo., XVIII, 20-21) [...] Byzance n'a pas à cesser d'être Byzance pour être d'accord avec saint Pierre. Qui la repousse, qui pose des conditions l'acculant en fait au suicide, — même extra-rituel, — à la mutilation, ou exige d'elle une sorte de « néo-circoncision » psychologique, non seulement n'est pas avec saint Paul le libérateur de la gentilité, mais il n'est plus avec saint Pierre le porte-clés universel, quelque appui hypothétique qu'il aie ou croie avoir auprès de « Constantin », c'est-à-dire de ce qu'il y a d'inévitablement « séculier » dans le bras de l'Église, dans le dégradé de son action, comme l'Histoire en témoigne en tous ses chapitres et comme la théologie nous en prévient une fois pour toutes » (pp. 24-25).

16. Ce mot serait malsonnant, appliqué à une réalité telle que l'Église, si nous ne le prenions pas ici au sens de base de réflexion offerte par une situation de fait due à des circonstances historiques déterminées. — Nous estimons d'ailleurs que le récent retour à l'obédience orthodoxe de fractions importantes d'Églises unies devrait provoquer les catholiques à une réflexion analogue, si décisif qu'ait été, dans cette affaire, le rôle de la contrainte; de même encore certaines tentatives faites aujourd'hui en faveur d'une « orthodoxie de rite occidental », exacte réplique du « catholicisme de rite oriental ».

de réintégrer?) dans une ecclésiologie plus compréhensive l'élément de structure auquel l'Eglise d'Orient est traditionnellement si fondamentalement attachée. Une pareille intégration est-elle possible, en droit comme en fait? Au théologien catholique de l'étudier dans les limites de sa compétence[17].

∴

Il s'en faut de beaucoup que les voix qui s'élèvent du côté catholique oriental à propos de la séparation séculaire et des moyens d'y mettre fin abordent le problème de la même manière et sous le même angle que nous venons de voir le faire l'archimandrite O. Kéramé. Le plus souvent on s'en tient à un point de vue apologétique mettant en relief le bien fondé, exégétique, théologique, historique des positions de principe romaines, répondant aux objections que les Orientaux y font d'ordinaire.

C'est, très heureusement, à la fois de l'une et l'autre manière que s'inspire une conférence prononcée en l'Eglise cathédrale catholique d'Athènes par S. Exc. Mgr G. Calavassy, exarque du Saint-Siège pour les catholiques de rite grec de Grèce[18]. On y trouve, en effet, joint à un exposé des arguments apologétiques habituels, une esquisse de ce que pourrait être une Eglise unifiée respectant les droits, privilèges et traditions légitimes de l'Orient chrétien. La forte personnalité de l'auteur, l'importance de sa charge (importance qui tient moins au nombre, restreint, de ses ouailles qu'à la signification qu'elle revêt non seulement aux yeux du Saint-Siège mais en face de l'Eglise orthodoxe de Grèce dont relève la presque totalité de la population du pays), nous invitent à porter une attention toute parti-

17. Tâche ardue s'il en est ! — Nous aurons à reparler des obstacles que l'hypothèse envisagée ne manquerait pas de rencontrer du côté orthodoxe. Dans l'état actuel des esprits, les objections ne seraient certainement pas moins grandes du côté catholique où toute perspective d'un aménagement concerté de l'exercice du pouvoir papal est immédiatement ressentie comme une atteinte portée à son principe même. Faut-il rappeler cependant que le Concile du Vatican n'a eu le temps que d'examiner et de décider la question de la primauté et de l'infaillibilité de l'évêque de Rome et non point celle de la nature et de l'étendue du pouvoir propre des évêques dont l'étude avait, elle aussi, été soigneusement préparée. Le Concile a été interrompu; il n'est pas terminé. Les questions non traitées figurant à son programme peuvent donc, jusqu'à nouvel ordre, être considérées comme demeurant ouvertes. A vues humaines, toutefois, il faut reconnaître que les chances d'aménagement de la discipline dans le sens ici envisagé sont, pour le moment, bien faibles. Mais l'avenir est entre les mains de Dieu.

18. Cette conférence, prononcée à l'occasion de la Semaine de Prière pour l'Unité, en janvier 1953, a été publiée en grec sous forme de brochure intitulée : Πῶς τίθεται τὸ Ἑνωτικὸν πρόβλημα (*Comment se pose le problème de l'unité ?*), in-16 carré, 28 pages, Athènes, 1953. — On en trouve une traduction espagnole dans le fascicule de la revue *Oriente* consacré à la commémoration du neuvième centenaire du schisme (avril-juin 1954; pp. 83-95). — Nos références sont données quant à la brochure grecque.

culière à ses propos. De ceux-ci nous ne retiendrons pas ce qui est exhortation à la prière ou à la confiance, ni même les raisons pressantes, tant intérieures qu'extérieures, qui doivent nous inciter à désirer l'union; ce sont là choses généralement connues et assez communément reçues. Plus directement relatives à notre sujet sont les perspectives ouvertes par l'auteur sur les conditions concrètes d'une réunion quant à l'organisation de l'Eglise :

Le rétablissement de l'unité en la forme selon laquelle elle existait avant la coupable rupture, est le désir commun de ceux qui prient pour l'union de tous les chrétiens, sans qu'y fasse obstacle la coexistence, dans l'Église, des cinq patriarcats avec leur autonomie liturgique et disciplinaire, tels qu'ils furent et administrèrent l'Église durant tant de siècles avant la séparation, inséparablement unis dans la foi par le lien d'unité que le Christ a établi dans son Église. — Non seulement il ne s'agit pas d'abolir les droits et privilèges séculaires des patriarcats d'Orient en rétablissant l'unité, mais bien au contraire de les renforcer par la participation à la vitalité qui découle de la seule Église universelle, afin qu'ils recouvrent, dans la mesure du possible, leur antique splendeur. — Le système même de l'autocéphalie des Églises ne saurait être considéré comme un obstacle à la réalisation de l'unité dans la mesure où il se trouve imposé par la diversité des conditions raciales et ethniques des peuples constituant l'Église orthodoxe (pp. 13-14).

Après avoir signalé cependant le préjudice causé au principe d'une saine autocéphalie par la création d'Eglises nationales, ou plutôt d'Eglises d'Etat, Mgr Calavassy ajoute :

Non seulement, donc, il n'est pas question, par la restauration souhaitée de l'unité des Églises, d'un asservissement ou d'une absorption d'une Église quelconque par une autre, mais bien au contraire d'un affermissement et d'un renforcement de leur autorité spirituelle, telle qu'elles la possédaient et l'exerçaient avant la séparation, renforcement émanant de l'influence morale gigantesque d'une Église universelle unie dont elles constitueraient les parties vivantes. Grâce à un accord possible de la hiérarchie des Églises, en un Concile œcuménique, pourrait se réaliser heureusement, par la grâce de l'Esprit-Saint, l'union désirée sans que cela comporte de grands sacrifices pour l'Église orthodoxe, à telle enseigne que cette union pourrait passer inaperçue de la population orthodoxe, seule une augmentation manifeste de la vitalité de l'Église dans l'accomplissement de sa mission la manifestant à ses yeux (p. 14).

Le retour à l'état de choses existant avant la séparation ne doit pas faire craindre, cependant, l'anéantissement de ce qui a été acquis par chacune des deux Eglises, catholique et orthodoxe, depuis cette séparation :

Il n'y a aucun danger que ce retour ne réduise, encore moins ne fasse disparaître l'évolution que chacune des deux Églises a dû subir

pour s'adapter, selon les circonstances de lieu et de temps, aux conditions des peuples qu'elles ont évangélisés, demeurant, naturellement, saufs et inchangés les principes fondamentaux de l'enseignement dogmatique (p. 15).

L'auteur esquisse alors à grands traits cette évolution : en matière administrative et liturgique, pour l'Eglise orthodoxe; sous forme de développement dogmatique, pour l'Eglise catholique :

Dans son évolution, elle a défini des dogmes déterminés, pour le bien des âmes et de l'Église, mais aucun d'eux n'est, ni ne peut être, en opposition ou incompatibilité avec les dogmes définis et les enseignements des Conciles œcuméniques ou des Pères antérieurs à la séparation des Églises; au contraire, ils sont fondés sur eux. Examinés par conséquent, avec un esprit sincère de compréhension et à la lumière de la tradition et des enseignements des Pères, ils s'éclairent aux yeux de tout théologien orthodoxe de bonne volonté et ne pourraient constituer un obstacle à l'union désirée (pp. 16-17).

Enfin, l'auteur rappelle le principe, universellement reconnu dès l'origine, d'un recours au siège de Rome pour régler définitivement toute difficulté grave en matière dogmatique ou disciplinaire, en quoi consiste, en dernier ressort, le principe de la primauté de l'Eglise romaine; puis il explique comment l'infaillibilité pontificale elle-même, n'étant qu'une modalité de l'infaillibilité de l'Eglise reconnue par l'Eglise orthodoxe elle aussi, ne s'exerce effectivement qu'en union intime avec le consentement de l'épiscopat et, par lui, de toute l'Eglise : elle ne devrait donc pas paraître un épouvantail au théologien orthodoxe. Et de citer comme exemple la définition récente du dogme de l'Assomption.

Ce sont là des vérités qu'il est toujours utile de rappeler car, reconnues, elles sont de nature à favoriser le retour à l'unité. Il faudra cependant bien du temps sans doute, encore, avant qu'un accord théologique ait chance de se réaliser à leur propos. Telle est, du moins, l'impression que nous laissent les conversations récentes entre théologiens catholiques et théologiens orthodoxes. Ce qui ne veut pas dire qu'aucun progrès n'ait été réalisé dans la voie de la compréhension mutuelle. Nous demeurons persuadé, quant à nous — nous l'avons souvent dit et nous y reviendrons plus loin — qu'en matière doctrinale il ne s'agit en fin de compte, entre nous, que de graves malentendus; encore faudrait-il que ceux-ci soient reconnus pour tels, ce qui n'est pas encore le cas.

Quant aux perspectives d'organisation d'une Eglise ré-unie sur la base envisagée par l'auteur, il n'est pas douteux qu'elles se situent dans la ligne des promesses faites à plusieurs reprises par le Saint-Siège à l'égard des Eglises d'Orient entrant en

communion avec le Pontife romain. Il y a là, d'ailleurs, plus que des promesses puisque les unions partielles réalisées à ce jour l'ont été sur la base d'une reconnaissance canonique des droits et privilèges traditionnels des Eglises d'Orient. Mais cette reconnaissance canonique est naturellement exprimée en termes qui sauvegardent un droit souverain d'intervention de Rome chaque fois que ce siège estime avoir le devoir d'intervenir pour le plus grand bien (il va de soi) de telle Eglise particulière. Or, dans les cas concrets, il n'est pas toujours manifeste que ce plus grand bien n'eût pû être obtenu sans cette intervention, ou que l'intervention n'eût pas été tout aussi efficace si elle avait choisi une voie autre que la voie de pure autorité. D'où l'impression aisément ressentie que l'autonomie concédée est, en fin de compte, de pure forme. Et tout le problème se trouve ainsi reposé, aggravé encore par le sentiment qu'une promesse solennelle n'a pas été tenue. De la « coexistence dans l'unité canonique » qui serait la solution du schisme, le « prototype » qu'en constituent les unions partielles réalisées à ce jour n'est certes pas suffisamment au point pour qu'il puisse exercer une influence attractive sur l'ensemble des Eglises encore séparées. De part et d'autre, semble-t-il, les esprits ne sont pas encore mûrs pour envisager des solutions concrètes susceptibles d'entrainer des adhésions plus larges. Il était néanmoins fort utile que fussent esquissées les perspectives tracées par S. Exc. Mgr Calavassy, et l'on peut attendre des fruits heureux de sa courageuse prise de position : de l'écho que celle-ci trouvera dans les milieux catholiques responsables dépend l'influence qu'elle peut exercer sur nos frères orthodoxes pour qui — pourrait-on s'en étonner? — des faits tangibles et palpables vaudront toujours mieux que des promesses.

Nous ne ferons que mentionner au passage une autre manifestaion d'origine grecque-catholique dont la portée est, de loin, beaucoup moindre : ce sont les pages écrites par un prêtre de paroisse, chargé à Marseille du service religieux des fidèles de rite grec unis à Rome, dans le périodique qu'il a tout récemment fondé : *Le Manteau sacré de la Mère de Dieu*[19]. Ici tout se simplifie à merveille. Le schisme, au moins en ce qui concerne l'Eglise grecque, est un mythe. L'événement de 1054 a été de si peu d'importance qu'on ne le trouve même pas mentionné dans les archives du temps comme ayant marqué une rupture décisive. Les Grecs étaient si peu opposés à la primauté romaine que ce sont eux qui, en refusant leur concours au Concile de Bâle, ont décidé du succès du Concile de Florence (1439) qui affirma la supériorité du Pape sur le Concile en même

19. Édité à Marseille, 14, rue de l'Église Saint-Michel, par l'hiéromoine P. Hypatios. Nous nous référons à deux articles du premier fascicule : *Notre idéal*, signé : La Direction (pp. 1-7) et *Lettre ouverte* (sur le prosélytisme), signé : L'hiéromoine Hypatios.

temps qu'il proclamait l'union entre grecs et latins. Cette union a été rejetée par les Russes en 1448, en même temps qu'ils asservissaient l'Eglise à l'Etat et imposaient le même régime à l'Eglise de Constantinople, tombée, cinq ans plus tard, aux mains des Turcs. Depuis lors l'Eglise orthodoxe grecque se trouve dans un état violent qui la tient séparée de son chef, le Pape, évêque de Rome.

Le rideau de fer qui sépare notre Église Orthodoxe de son Chef le Pape, évêque de Rome n'est pas un schisme. C'est du cynisme que de le considérer comme un schisme, c'est narguer notre Église Orthodoxe martyre du silence [...] C'est donc donner des coups de bâton dans l'eau que de s'occuper d'un schisme factice et de parler de l'Union des Églises [...] Libérer l'Église Orthodoxe des camps du silence, la dégager de la machine gouvernementale, l'affranchir du totalitarisme, lui rendre sa souveraineté qu'elle trouvera en communiant librement avec son chef, la Papauté, n'est pas du tout faire une œuvre d'union mais de libération. L'action unioniste suppose la présence d'un schisme, ce qui n'est pas le cas; tandis que la libération suppose l'asservissement et la totalisarisation. Lorsqu'après avoir obtenu la libération et la souveraineté de notre Église Orthodoxe sous la direction effective de son chef, nous observerons peut être la présence de quelques restes de litiges, qui durent depuis le Moyen-Age entre nous et nos frères les latins, les liquider sera une des tâches les plus faciles (p. 16).

Le P. Hypatios que nous venons de citer rejoint par là une manière de présenter les choses qui, avec moins de simplisme cependant, se retrouve dans les publications émanant des milieux russes catholiques ou qui y sont répandues. Cette façon d'envisager le problème du schisme peut se réclamer du grand penseur russe Vladimir Soloviev que nous avons déjà mentionné plus haut et c'est effectivement à lui que, finalement, notre auteur se réfère. Mais voyons-en l'expression chez les disciples les plus directs du grand philosophe, ses compatriotes.

L'idée fondamentale est qu'il n'y a jamais eu et qu'il n'y a pas formellement de schisme. Non point sans doute que l'on veuille nier l'état de séparation existant *de fait* entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe, mais on affirme que cet état de fait ne répond à rien qui puisse le fonder en droit[20]. Il n'y a

20. Nos lecteurs trouveront sans doute intérêt à connaître l'expression qu'assez habilement, sous forme interrogative acculant l'interlocuteur, Soloviev donnait à sa pensée. Nous la reproduisons ici à la suite du R. P. Wenger, cité plus haut, en empruntant la citation qu'il en fait dans la *Nouvelle Revue*

pas de schisme *canoniquement* entre l'Eglise russe, tout au moins, et l'Eglise romaine parce que l'Eglise russe n'a pris aucune part à la querelle du patriarche Michel Cérulaire et du Pape Léon IX, et que depuis lors aucune autorité hiérarchique de cette Eglise ayant qualité pour le faire n'a jamais rompu canoniquement avec Rome. Le schisme n'a pas non plus de base *doctrinale*, car les positions romaines sur les points controversés n'ont jamais été condamnées dans l'Eglise orthodoxe par une autorité à qui soit reconnu le pouvoir de le faire; bien plus ces mêmes positions ont été, au cours des siècles, depuis la séparation professées ouvertement par des personnalités marquantes de l'Eglise orthodoxe sans qu'aucun grief ne leur ait été fait, ni qu'elles aient été, pour ce motif, séparées de la communion canonique avec l'Eglise orthodoxe. Il semble donc bien que l'on puisse se dire parfait orthodoxe, parfaitement en règle avec les exigences manifestées par l'autorité légitime de l'Eglise

Théologique (juin 1954, pp. 650-651). Il s'agit des *Neuf questions posées à l'Eglise Orthodoxe* :

1) Les canons des Conciles œcuméniques prescrivant que la foi de Nicée soit conservée intacte, regardent-ils le sens ou la lettre du symbole de Nicée-Constantinople ?

2) Le mot *Filioque*, ajouté au texte primitif du Concile de Nicée-Constantinople, contient-il inévitablement une hérésie; et, dans l'affirmative, quel est le Concile qui a condamné cette hérésie ?

3) Si ladite addition, qui est apparue dans les Eglises d'Occident au VIe siècle et qui fut connue en Orient vers le milieu du VIIe siècle, contient une hérésie, comment se fait-il que les deux derniers Conciles œcuméniques, le sixième en 680 et le septième en 787, n'ont pas condamné cette hérésie et n'ont pas anathématisé ceux qui l'avaient acceptée, mais au contraire sont demeurés en communion ecclésiastique avec eux ?

4) S'il est impossible d'affirmer avec certitude que cette addition (le mot *Filioque*) est une hérésie, n'est-il pas libre à tout orthodoxe de suivre à ce sujet le sentiment de saint Maxime le Confesseur qui, dans sa lettre au prêtre Marin, justifie ladite addition et lui donne un sens orthodoxe ?

5) Quelles sont, en outre du *Filioque*, les autres doctrines hérétiques de l'Eglise romaine, et dans quels Conciles œcuméniques ont-elles été anathématisées ?

6) Dans le cas où il faudrait reconnaître que l'Eglise romaine n'est pas coupable d'hérésie, mais de schisme; comme le schisme, d'après l'exacte définition des saints Pères, a lieu lorsqu'une partie de l'Eglise, ecclésiastiques et séculiers, pour quelque raison de rite ou de discipline, se sépare de l'autorité ecclésiastique légitime, on demande de quelle autorité ecclésiastique légitime s'est séparée l'Eglise romaine ?

7) Si l'Eglise romaine n'est pas coupable d'hérésie, et si elle ne peut être en état de schisme, n'ayant point au-dessus d'elle d'autorité dont elle ait pu se séparer, ne faut-il pas reconnaître que cette Eglise fait partie intégrante de l'unique Eglise catholique du Christ, et qu'ainsi la séparation des Eglises n'a aucun motif vraiment religieux et ecclésiastique, et n'est qu'une œuvre de la politique humaine ?

8) Si notre séparation de l'Eglise romaine ne s'appuie sur aucun principe vraiment admissible, nous tous chrétiens orthodoxes, tenant plus compte des choses divines que des choses humaines, ne devrions-nous pas travailler efficacement à rétablir l'unité des Eglises entre Orientaux et Occidentaux, et cela pour le bien de toute l'Eglise ?

9) Si le rétablissement de la communion ecclésiastique est pour nous un devoir, devons-nous retarder l'accomplissement de ce devoir sous prétexte des péchés et des imperfections des autres ?

Le R. P. Wenger fait suivre cette citation de cette remarque assez pertinente : « On voit la force et la faiblesse de l'argumentation. Comme, aux yeux des Orthodoxes, seuls les sept Conciles œcuméniques sont la règle de foi, aucun Orthodoxe n'a le droit d'appeler le *Filioque* une hérésie. Là réside la force de l'argument. La sixième question suppose admise la question de la primauté romaine, que les Orthodoxes rejettent unanimement. L'argumentation est ici viciée par une pétition de principe » (p. 651).

orthodoxe, tout en professant tout et chacun des points enseignés par l'Eglise catholique. En outre, aucun acte canonique n'ayant marqué la rupture à son origine, celle-ci pourrait prendre fin de la même façon, par un pur et simple rétablissement de la communion de fait entre les deux Eglises. Il semble que dans le cas personnel de Soloviev, bien qu'il ait effectivement fait acte d'adhésion à l'Eglise catholique par une démarche de portée canonique, il n'ait pas cru se trouver pour autant séparé de la communion de l'Eglise orthodoxe, ce qui expliquerait qu'il ait estimé pouvoir recevoir les derniers sacrements d'un prêtre de cette Eglise.

Il ne faut pas s'empresser de qualifier d'entièrement fausse une telle conception. Il est certain que la rupture a mis longtemps à prendre la forme radicale qu'elle a de nos jours. Non seulement bien des faits de communion entre membres des deux Eglises peuvent être cités, longtemps encore après la séparation, surtout en ce qui concerne les fidèles, mais on peut affirmer qu'une telle pratique s'est maintenue jusqu'à nos jours en divers lieux et qu'elle peut se réclamer de décisions favorables du Saint-Siège. Quant aux difficultés dogmatiques, on peut aussi légitimement penser qu'elles sont plus apparentes que réelles, davantage malentendus qu'oppositions contradictoires. Mais il semble tout de même difficile de ne pas voir, par exemple, dans le rejet de l'union de Florence par la hiérarchie russe un acte positif et officiel de rupture consciente et voulue. On peut, à vrai dire, insister en faisant remarquer que spontanément cette hiérarchie eût accepté cette union comme l'avaient acceptée les prélats mandatés par elle au Concile de Florence, mais que c'est l'intervention du pouvoir civil qui a tout compromis, fermant la bouche aux évêques et les ralliant à son attitude d'hostilité. Il reste qu'on peut en déduire au choix deux conclusions. La première est qu'une décision prise sous la pression du pouvoir civil ne saurait avoir valeur canonique, n'ayant pas été prise librement; mais l'argument se retourne contre les Conciles d'union eux-mêmes (Lyon et Florence) où la pression du pouvoir impérial n'a pas été minime sur la délégation grecque; la seconde est que si grave qu'ait pu être le tort de l'épiscopat russe en ne résistant pas à la pression du prince, cet épiscopat a, en fait, pris à son compte la décision négative imposée par ce dernier, soutenu d'ailleurs par l'opinion, et il est difficile dès lors de ne pas parler d'un schisme formel. En toute hypothèse d'ailleurs on ne saurait nier que, depuis lors, la séparation a pris une consistance telle au vu et au su des deux hiérarchies respectives qu'on peut difficilement éviter de parler de schisme formel. Quant aux doctrines il n'est certes pas clairement apparu jusqu'ici aux uns et aux autres qu'elles ne se distinguent et s'opposent que sur la base d'un pur malentendu. C'est le cas, en particulier, de la primauté et de l'infaillibilité de l'évêque de Rome. Si l'on peut considérer comme possible, nous

l'avons envisagé plus haut, un accord de synthèse entre les deux points de vue traditionnellement défendus par les deux Eglises, il s'en faut, hélas! qu'un tel accord soit réalisé, et cela suffit amplement à donner à la séparation un fondement formel.

Il n'en reste pas moins que les remarques mises vigoureusement en relief par Soloviev, si elles n'ont pas la portée absolue qu'il était enclin à leur accorder lui-même et que leur reconnaissent, un peu trop rapidement à notre sens, beaucoup de ses disciples devenus catholiques, conservent cependant leur sens et leur valeur propre. Elles visent des éléments importants dans le problème du schisme et ce serait une erreur, théorique et pratique, de les perdre entièrement de vue. Historiquement, il n'est pas non plus sans importance que des courants favorables à l'union n'aient jamais cessé de se faire jour au sein des Eglises orthodoxes (slaves ou grecques), que certains de ces courants aient abouti à des unions partielles (ruthènes, roumains, melkites, etc.) et que de nos jours encore bien des membres de ces Eglises éprouvent à l'égard de l'état actuel de division un incontestable regret. Mais de ce dernier point il nous va falloir parler plus longuement.

(*A suivre.*) C.-J. DUMONT, O. P.

DOCUMENTS

LES ÉGLISES ORTHODOXES ET LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE

(suite)

VII

A LA DEUXIÈME CONFÉRENCE MONDIALE DU MOUVEMENT *FOI ET CONSTITUTION*

(Edimbourg — 1937)

DÉCLARATION PRÉSENTÉE AU NOM DE LA DÉLÉGATION ORTHODOXE PAR L'ARCHEVÊQUE GERMANOS [8]

Au nom des représentants Orthodoxes présents à cette conférence, j'ai l'honneur de présenter la déclaration suivante :

I. — Les représentants Orthodoxes, qui ont été désignés par leurs Églises autocéphales respectives, pour prendre part à la deuxième Conférence universelle de Foi et Constitution, désirent, tout d'abord, exprimer leur satisfaction et leur joie d'avoir pu se réunir, à cette Conférence, avec leurs frères, représentants d'autres Églises du Christ.

Les délégués Orthodoxes ici présents sont comparativement peu nombreux. Cela est dû non seulement aux distances géographiques, mais aussi à la situation critique dans laquelle se trouvent certaines Églises Orthodoxes — et parmi celles-ci, en première ligne, l'Église martyre de Russie. Malgré cela, non seulement les Orthodoxes ont pris une grande part aux discussions générales et aux discussions de Sections, mais encore ils ont participé activement aux travaux préparatoires de cette Conférence.

Nous devons reconnaître avec reconnaissance que toute facilité nous a été donnée d'exprimer nos convictions religieuses dans les Rapports et dans les discussions. Qu'on nous pardonne si nous disons cependant tout à fait franchement que, parfois, et même souvent, la forme donnée

8. *Foi et Constitution, Actes officiels de la Deuxième Conférence Universelle*, Édimbourg, 3-18 août 1937, Fischbacher, Paris, 1939, pp. 175-179.

aux Rapports finaux nous paraît étrangère. Les généralités et l'emploi d'un langage quelque peu abstrait ne parlent pas à l'esprit orthodoxe.

Nous déclarons fermement que, dans les discussions religieuses, c'est en mettant au clair les points de divergence, que la vérité est le mieux servie. Lorsqu'un accord s'établit sur cette base, il est d'une grande valeur.

II. — Une étude attentive des Rapports présentés à la Conférence montre qu'ils expriment, sur de nombreux points importants, de multiples accords fondamentaux entre nous et nos frères chrétiens. Mais, d'autre part, ils contiennent une longue série de thèses sur lesquelles existent de sérieuses différences. Elles sont d'un tel poids que nous avons jugé nécessaire de formuler le point de vue orthodoxe, sur ces questions, par une série de brèves annotations au bas des pages. Je vais maintenant présenter nos commentaires sur les quatre Rapports, en spécifiant en quoi, sur certains points, ils s'écartent le plus de la position orthodoxe.

Dans le Rapport numéro 1, sur la Grâce de Jésus-Christ, un accord fondamental a été atteint quant à la signification de la Grâce, et quant à son importance primordiale dans l'œuvre de notre salut.

Bien que nous approuvions ce Rapport dans son ensemble, nous désirons attirer l'attention sur le terme « coopération » (συνεργία), par lequel la théologie des Pères a coutume de désigner la participation active de la volonté humaine au processus de la sanctification. Nous aurions souhaité que le Rapport utilisât ce terme.

Le Rapport numéro 2 exprime un accord satisfaisant sur la question du caractère inspiré des Saintes Écritures; mais en ce qui concerne l'importance de la tradition, la doctrine orthodoxe a été de nouveau formulée, conformément à ce que les Orthodoxes ont affirmé à Lausanne et ailleurs.

D'autre part, dans la deuxième partie de ce Rapport, il y a des affirmations très importantes auxquelles nous ne pouvons souscrire. Nous considérons l'Église et non la « Parole » (c'est-à-dire la « Parole » écrite et prêchée) comme primordiale dans l'œuvre de notre salut. C'est par l'Église que les Écritures nous sont remises. Elles sont des dons de Dieu à l'Église; elles sont des moyens de grâce que l'Église utilise dans l'œuvre de notre salut. Nous devons en outre affirmer, en ce qui concerne la question de « l'Église invisible », la conviction de l'Église Orthodoxe. Elle croit que l'Église, en ce qu'elle a d'essentiel, est visible sur terre, et que seule l'Église véritable peut être visible et exister sur la terre.

Dans le Rapport numéro 3, l'accord obtenu est bien plus restreint que dans les deux Rapports précédents. Le grand nombre de notes additives, que les membres Orthodoxes de la Section y ont fait insérer, rend la chose évidente. Bien plus, le désaccord sur des questions d'une importance capitale est profond, comme par exemple sur celles de la nature du Saint Ministère et des Saints Ordres, de la Succession apostolique, de la nature et du nombre des Sacrements, sur le problème de la validité, et enfin, sur certains points concernant la doctrine du Baptême et de

l'Eucharistie, qui ont été les seuls Sacrements à être examinés en détail. Comme il est impossible d'entrer ici dans le détail, nous nous bornerons à mentionner la grande importance que l'Église Orthodoxe a attachée, dès le commencement, au Sacrement des Ordres, sur lequel, du point de vue orthodoxe, repose nécessairement la validité de l'administration de tous les autres Sacrements, le seul Baptême étant excepté. Nous voudrions rappeler que cette conception de l'Église Orthodoxe est partagée par tous ceux qui, se dénommant eux-mêmes Catholiques, en appellent fidèlement à la doctrine et à la pratique de l'Église avant qu'elle n'ait été divisée.

En ce qui concerne le Rapport numéro 4, nous désirons affirmer ici, une fois de plus, notre conviction : l'intercommunion ne peut être que le couronnement d'une unité réelle et véritable, par un accord fondamental dans le domaine de la Foi et de la Constitution; elle ne doit pas être considérée comme un instrument à utiliser en vue de l'unité. Quant à la partie extrêmement importante de ce Rapport, concernant la Communion des Saints, nous reconnaissons que, sur le sujet de la vénération due à la Sainte Vierge — Mère de Dieu, Théotokos — et aux saints, un progrès appréciable a été accompli. Néanmoins, des différences essentielles subsistent encore, et nous Orthodoxes, nous sommes sentis tenus de relever en note les points de divergence qui nous concernent.

III. — Nous, délégués Orthodoxes, fidèles à la tradition de l'ancienne Église indivisée, et des sept Conciles œcuméniques des huit premiers siècles, avons cette conviction qui nous est chère : seul l'enseignement dogmatique de l'ancienne Église, tel qu'il est fondé dans les Saintes Écritures, le Credo, les décisions des Synodes œcuméniques et l'enseignement des Pères, ainsi que dans le culte et dans la vie tout entière de l'Église indivisée, peut constituer une base solide pour résoudre, d'une façon heureuse et correcte, les nouveaux problèmes de doctrine et de théologie, apparus ces derniers temps. Nous, délégués Orthodoxes, insistons, en outre, sur la nécessité d'une formulation exacte et concrète de la foi; nous sommes convaincus que des expressions lâches et ambiguës de la foi sont sans valeur réelle. Nous sommes opposés aux termes vagues et abstraits qui sont utilisés pour identifier des conceptions et des principes avec d'autres qui en diffèrent profondément. Nous donc, Orthodoxes, croyons de notre devoir, à l'égard de notre Église comme de notre conscience, de déclarer, en toute sincérité et en toute humilité, ceci : bien que des rapports rédigés dans ce langage vague et abstrait puissent peut-être contribuer à rapprocher des Églises dont les caractéristiques essentielles sont les mêmes, ils sont absolument sans profit pour le but large auquel ils sont destinés, et cela particulièrement en ce qui concerne l'Église Orthodoxe.

IV. — Il convient donc que, nous Orthodoxes, rappelions à ce sujet ce qui a été dit par les délégués Orthodoxes à la Conférence Universelle de Lausanne : l'unité de l'ensemble des Églises chrétiennes peut être hâtée par l'union préalable des Églises qui ont entre elles de nombreux traits communs. Le rapprochement des Églises chrétiennes peut être ainsi

aidé et accéléré. Les résultats heureux qui ont été atteints déjà dans différentes parties de la chrétienté, le fait, entre autres, que des Églises apparentées aient recouvré ou soient en train de retrouver leur unité, et que d'autres, par des rapports amicaux, se rapprochent de plus en plus les unes des autres, tout cela nous remplit d'espoir et nous encourage à poursuivre nos efforts dans le sens d'une union finale de tous les chrétiens.

Frères! après avoir fait cette déclaration pour soulager nos consciences, nous nous sentons pressés, et nous nous en réjouissons, d'ajouter quelques mots pour mentionner et souligner le grand profit spirituel que nous avons retiré de nos rapports quotidiens avec vous, représentants des autres Églises chrétiennes. Avec vous, nous déplorons le fait que la robe sans couture du Christ ait été déchirée. Comme vous, nous désirons que les membres du Corps unique du Christ soient de nouveau réunis et, comme vous, nous prions, jour après jour, dans nos communautés, pour l'union de toute l'humanité.

C'est une consolation et une édification spirituelles qui nous ont été accordées dans et par ces rapports avec nous; notre foi en a été fortifiée; et cela dans la mesure où, avec vous, nous avons appris à « regarder à Jésus, l'auteur et le consommateur de notre foi; lui qui, en vue de la joie qui lui était offerte, a souffert la Croix et méprisé l'ignominie, pour s'asseoir à la droite du trône de Dieu ». Nous avons éprouvé ici, avec une force renouvelée, la grande importance que notre Église attache à l'amour mutuel comme condition préalable à toute recherche d'une confession de foi commune : « Aimons-nous les uns les autres, afin de pouvoir, d'une seule âme, confesser le Père, le Fils et le Saint-Esprit. »

Avec vous, nous croyons que la vraie voie qui conduit à l'union, c'est d'être admis à participer à la Croix, à la Mort et à la Vie ressuscitée de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Car, malgré toutes nos différences, notre Maître et Seigneur commun est Un : Jésus-Christ! C'est lui qui nous conduira à une collaboration de plus en plus étroite pour l'édification du Corps du Christ : « Jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'hommes faits, à la mesure de la stature parfaite du Christ » (Éphésiens, IV, 13).

Ont signé :

GERMANOS, Archevêque de Thyatire,
NICOLAS, Métropolite d'Aksoum,
M. CONSTANTINIDÈS,
Patriarcat œcuménique,
Jérusalem et Chypre.

Archimandrite Athénagoras CAVADAS,
Patriarcat d'Alexandrie.

Archevêque Antoine BASHIR,
Patriarcat d'Antioche.

H. S. ALIVISATOS et P. BRATSIOTIS,
Église de Grèce.

Stéphane, Archevêque de Sofia,
Protopresbytre Étienne Zankov,
Église de Bulgarie.

Métropolite Euloge,
Évêque Seraphim,
Prof. Archiprêtre Serge Boulgakov,
Prof. Georges Florovsky, D. D.,
Archimandrite Cassien,
Léon Zander,
N. Arseniev,
Russes en exil.

Archiprêtre John Janson,
Lettonie.

VIII

DÉCISION DE LA CONFÉRENCE ÉPISCOPALE MANDATÉE PAR LE CONCILE LOCAL DE KARLOVTZY (1938)[9]

1. Les chrétiens orthodoxes doivent tenir la Sainte Église Orthodoxe Universelle pour la véritable Église du Christ, une et unique. Pour cette raison, l'Église Orthodoxe russe de l'étranger interdit à ses enfants de participer au Mouvement œcuménique qui repose sur le principe de l'égalité de toutes les religions et confessions chrétiennes.

2. Cependant, bien qu'à la direction du Mouvement œcuménique participent des personnalités non seulement étrangères à l'Orthodoxie, mais ayant des attaches avec des sociétés maçonniques antichrétiennes, mais parce que, en même temps, à ce mouvement participent d'autre part des personnes tout à fait sincères, cherchant la vérité, aimant l'Orthodoxie et ayant de l'attrait pour elle, tandis que la représentation de l'Église Orthodoxe dans le Mouvement œcuménique, assurée par des personnes d'une autre juridiction, loin de favoriser une bonne intelligence de l'Orthodoxie, rend souvent celle-ci plus obscure (il faut) reconnaître comme désirable une présence aux conférences et assemblées du Mouvement œcuménique de représentants de l'Église russe de l'étranger, sur mandat des autorités ecclésiastiques et à des fins missionnaires.

3. Aux congrès susdits, les représentants de notre Église doivent se régler sur la détermination du Synode des évêques de l'Église Orthodoxe russe de l'étranger, en date du 18 décembre 1931, expliquer sans compromis la doctrine de l'Église Orthodoxe et ses points de vue sur toutes les questions soulevées en liaison avec le Mouvement œcuménique et,

9. *Deianiia vtorogo vsezarubejnago russkoj pravoslavnoj Tzerkvi zagranitzej... v Sremskikh Karlovtzakh v Iougoslavii*, 1/14-11/24 avgusta 1938 g., Belgrade, 1939, pp. 373-374.

sans prendre part à aucune prière commune des participants, ni aux votes, ni aux propositions de résolutions, se borner à une activité missionnaire et d'information.

4. Porter la présente décision à la connaissance des chefs des Églises autocéphales et les prier de donner pour instructions à leurs représentants aux congrès œcuméniques, de concert avec les représentants de l'Église russe de l'étranger, de défendre sans compromission les points de vue orthodoxes et de ne tolérer en aucun cas qu'on s'en écarte.

IX

CONFÉRENCE DES CHEFS ET REPRÉSENTANTS DES ÉGLISES ORTHODOXES AUTOCÉPHALES A MOSCOU

(8-18 juillet 1948)

Résolution sur la question : « Le Mouvement œcuménique et l'Église Orthodoxe »[10]

Nous nous sommes mis entièrement d'accord pour constater que la volonté d'exercer l'influence d'autres confessions sur l'Église Orthodoxe a, aujourd'hui au moins, deux sources différentes.

D'une part, l'autorité suprême de l'Église catholique-romaine, c'est-à-dire la papauté, soucieuse de sauvegarder son autorité temporelle, agit comme si elle avait perdu tout sentiment de la foi salutaire qui proclame que les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre l'Église du Christ. En mettant à profit ses relations politiques avec les puissants de ce monde, la papauté essaie de pousser l'Église Orthodoxe à un accord avec elle et s'efforce d'atteindre ce but par la création de toutes sortes d'organisations unionistes.

D'autre part, le protestantisme, à l'aspect si varié, divisé en sectes et tendances diverses, ayant perdu conscience de l'éternité et de l'immuabilité de l'idéal chrétien, s'efforce, dans son dédain orgueilleux des institutions apostoliques et patristiques, de s'engager dans la voie de l'opposition au papisme romain. Le protestantisme cherche un allié pour cette lutte dans l'Église Orthodoxe, afin de devenir une importante force internationale. L'Orthodoxie aura là à subir une tentation plus grande encore, celle de s'éloigner de la recherche du Royaume de Dieu et de s'engager sur un terrain politique, ce qui est étranger aux buts de l'Église Orthodoxe.

Telle est la tâche que s'est assignée aujourd'hui le Mouvement œcuménique. Outre l'Orthodoxie proprement dite, cette même volonté d'influence voudrait s'exercer sur les Églises Arméno-Grégorienne, Syro-

10. *Actes de la Conférence des chefs et des représentants des Églises Orthodoxes autocéphales réunis à Moscou*, 8-18 juillet 1948, Éditions du Patriarcat de Moscou, Moscou, 1952, t. II, pp. 450-453 (en français).

Jacobite, Abyssine, Copte, Syro-Chaldéenne, qui n'entrent pas dans l'obédience de l'Église Vieille-Catholique, toutes si apparentées à l'Orthodoxie.

Considérant que :

a) Les visées du Mouvement œcuménique ayant trouvé leur expression dans la création du Conseil œcuménique des Églises avec une tâche subséquente d'organiser une « Église œcuménique » ne correspondent pas, dans leur état actuel, à l'idéal du christianisme et aux buts de l'Église du Christ, tels que les entend l'Église Orthodoxe.

b) L'orientation des efforts du Mouvement œcuménique vers l'organisation de la vie sociale et politique et la création d'une « Église œcuménique », ambitionnant de devenir une force internationale influente, se présentent à nous comme une chute devant la tentation que le Christ a repoussée dans le désert. Pour l'Église, ce serait dévier de ses vraies voies, car elle aurait essayé d'attirer les âmes humaines dans les filets du Christ par des moyens qui ne sont pas chrétiens.

c) Le Mouvement œcuménique, tel qu'il se manifeste dans l'action présente du « Conseil œcuménique des Églises », ne sert pas la cause de l'Église du Christ et a trop prématurément repoussé tout espoir de l'union en l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique. En 1937, la majorité protestante de la Conférence d'Edimbourg s'est empressée d'en finir — par suite d'un échec déjà subi ou seulement par crainte d'un échec — avec tous les efforts d'une union des Églises opérée par la grâce divine. Mû par le souci de sauvegarder son existence et en optant pour la voie du moindre effort, le protestantisme s'attache à réaliser un unionisme abstrait sur le terrain social, économique et même politique. Dans ses projets d'action future, le Mouvement œcuménique se base sur l'idée théorique de la création d'un nouvel appareil extérieur, d'une « Église œcuménique », institution dans l'État, liée d'une façon ou d'une autre à l'État et exerçant une influence temporelle.

d) Au cours de ces dix dernières années (de 1937 à 1948), la question de l'union des Églises sur la base dogmatique et doctrinale n'a plus été examinée. Il ne lui est plus réservé qu'un rôle accessoire pédagogique, destiné à l'usage des générations futures. De cette façon, le Mouvement œcuménique actuel ne s'efforce plus de réaliser l'union des Églises par des voies et des moyens spirituels.

e) Le fait de réduire à un tel point les conditions devant être satisfaites pour réaliser l'union qu'elles se résument en une seule, celle de reconnaître Jésus-Christ en tant que Notre-Seigneur, réduit la doctrine chrétienne à une foi qui, selon la parole de l'Apôtre, est accessible même aux démons (Jac., II, 19; Mt., VIII, 29; Mc, V, 7).

Constatant cette situation, notre Conférence des Chefs et des Représentants des Églises Orthodoxes autocéphales, après avoir invoqué dans ses prières l'assistance du Saint-Esprit, prend la décision suivante :

En réponse à l'invitation que nous avons tous reçue du *Conseil œcuménique des Églises* de participer, en qualité de membres, à l'Assemblée d'Amsterdam, il est décidé de porter à la connaissance de ce Conseil que toutes les Églises Locales participant à la présente Conférence se

voient obligées de refuser de participer au Mouvement œcuménique dans son état actuel.

÷ L'humble ALEXIS, par la Grâce de Dieu, Patriarche de Moscou et de toutes les Russies.
÷ L'humble CALLISTRATE, Patriarche-Catholicos de toute la Géorgie.
÷ GABRIEL, AEM, Patriarche de Serbie.
÷ L'humble JUSTINIEN, par la Grâce de Dieu, Patriarche de Roumanie.
÷ L'humble STÉPHANE, Exarque de Bulgarie.

Au nom de l'Église d'Antioche

Le métropolite d'Emèse, ALEXANDRE.
Le métropolite du Liban, ELIE.

Au nom de l'Église d'Alexandrie

Le métropolite d'Emèse, ALEXANDRE [11].
Le métropolite du Liban, ELIE.

Au nom de l'Église Orthodoxe autocéphale de Pologne

÷ L'humble TIMOTHÉE, archevêque de Bialystok et de Bielsk.

Au nom de l'Église Orthodoxe d'Albanie

÷ PAÏSSIOS, évêque de Kortcha.
÷ ELEUTHÈRE, exarque du Patriarche de Moscou en Tchécoslovaquie, archevêque de Prague et du Pays des Tchèques.

L'Église Arménienne donne son adhésion à la résolution relative à la question : « Le Mouvement œcuménique et l'Église Orthodoxe ».

GEORGES VI, Patriarche-Catholicos Suprême de tous les Arméniens.

Moscou, le 17 juillet 1948.

X

DÉCLARATION DE LA DÉLÉGATION ORTHODOXE A L'ASSEMBLÉE D'AMSTERDAM (1948) [12]

Au nom des délégués Orthodoxes qui prennent part à cette conférence, je désire exprimer la joie que nous éprouvons d'être parmi vous

11. L'Église d'Alexandrie avait mandaté, pour la représenter, les délégués de l'Église d'Antioche.
12. *La première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises*, Amsterdam, 22 août-4 septembre 1948, rapport officiel, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, pp. 291-292.

pour discuter les questions relatives à la nature et à la mission de l'Église, ainsi que celles qui touchent les problèmes sociaux d'aujourd'hui. Nous sommes très heureux de nous trouver au milieu de tant de représentants d'autres Églises et de pouvoir exprimer librement le point de vue orthodoxe sur les problèmes qui font l'objet de vos débats. Conformément aux règles en vigueur, nous avons également reçu les rapports et le message de cette conférence et nous les transmettrons à nos Églises pour leur permettre de les étudier et de prendre les décisions pratiques appropriées. Nous saisissons toutefois l'occasion de cette rencontre pour exprimer le sentiment général de la délégation Orthodoxe qui estime, qu'étant donné les conditions qui prévalent actuellement au sein de nos Églises, nous n'avons pas eu assez de temps pour nous préparer à cette Assemblée. Nous devons compter avec ce sentiment de nos Églises qui, en temps voulu, se prononceront sur le Conseil œcuménique et ses buts. Nous regrettons que la situation dans certains pays n'ait pas permis à plusieurs Églises Orthodoxes d'être représentées ici et nous espérons que, dans l'avenir, cette lacune pourra être comblée. En prenant congé de vous tous, nous implorons du fond de notre cœur la bénédiction de Dieu sur vous et sur vos Églises, lui demandant de daigner conduire et renforcer nos efforts communs vers l'unité, vers l'Église une, sainte, catholique et apostolique, conformément à la parole de Notre-Seigneur en prière : « Que tous soient un comme nous sommes un. »

XI

LETTRE DE L'ÉGLISE DE CONSTANTINOPLE AUX AUTRES ÉGLISES ORTHODOXES A L'APPROCHE DE LA CONFÉRENCE DE LUND[13]

(21 janvier 1952)

Votre Béatitude, Patriarche (Archevêque, ...), frère très cher dans le Christ-Dieu et très aimé collègue de notre Humilité, Président du Saint Synode de l'Église de..., vous saluant très fraternellement dans le Seigneur, il nous est très agréable de nous adresser à vous.

A la suite de la fusion, survenue après la fin de la dernière guerre, en un seul organisme commun, l'actuel Conseil œcuménique des Églises, des deux grandes organisations chrétiennes auparavant distinctes et tout à fait indépendantes en leurs structures et leur action *Vie et Action* et *Foi et Constitution*, la question s'est posée de savoir si notre très sainte Église Orthodoxe pouvait participer aux travaux et aux assemblées de ce Conseil. Aussi s'est-on enquis de l'opinion des vénérables chefs des Églises-sœurs autocéphales orthodoxes par une lettre datée du 4 février 1947, numéro du protocole : 45.

13. J. Karmiris, *Monuments dogmatiques et symboliques de l'Église catholique orthodoxe*, t. II, Athènes, 1953, pp. 960-963 (en grec).

Ayant donc chargé notre Saint Synode d'étudier spécialement, dans le cadre de toute l'activité du mouvement pan-chrétien et du but qu'il poursuit, d'une part, les réponses à cette lettre des Églises-sœurs et les déclarations qui s'en sont suivies, d'autre part, les exposés des représentants des Églises Orthodoxes qui ont participé au premier Congrès convoqué à Amsterdam en 1948 relatifs aux travaux et à la marche d'ensemble de ce Congrès, (exposés) soumis à leurs Églises propres et à nous en vue de déterminer le comportement que nous devons avoir à l'avenir à l'égard du Conseil, en même temps que la manière dont il faut participer dorénavant à ses travaux et à ses assemblées, nous nous proposons par la présente, à l'occasion de la convocation prochaine au mois d'août à Lund, en Suède, de la deuxième session du *Conseil œcuménique des Églises*, de faire connaître à votre vénérable et très aimée Béatitude les vues de notre saint trône œcuménique au sujet de cette question d'une importance capitale, et nous la prions en même temps de daigner nous communiquer à temps son opinion et celle de sa sainte Église sur ces choses.

A une époque où les nations et les peuples travaillent d'une façon intense pour faire face en commun aux grands problèmes qui occupent toute l'humanité et où la nécessité de manifester l'unité du monde chrétien en face des tendances et des orientations antichrétiennes dans le monde a une importance toute particulière, le travail de rapprochement et de coopération de toutes les confessions et organisations chrétiennes est une obligation sacrée, un devoir saint qui découle de leur caractère propre et de leur mission. Puisque le Conseil mondial des Églises, selon ce qui est fixé par ses statuts, cherche à faciliter la commune action des Églises, favorise la coopération dans l'étude de l'esprit chrétien, cherche le renforcement de la conscience œcuménique chez les membres de toutes les Églises, le soutien de l'œuvre de diffusion du saint Évangile et la sauvegarde, le développement et le triomphe des valeurs spirituelles de l'homme dans le cadre général du christianisme, il est manifeste que son but principal est pratique, que son œuvre constitue un effort agréable à Dieu, est une manifestation d'un désir noble du monde chrétien (de voir les Églises du Christ harmoniser leurs activités et faire face en commun aux grands problèmes de l'humanité.

Puisque tel est le but du *Conseil œcuménique des Églises* et puisque, par sa participation jusqu'à ce jour au mouvement pan-chrétien, l'Église Orthodoxe a cherché principalement à transmettre aux hétérodoxes la richesse de sa foi, de son culte, de son organisation ecclésiastique, de son expérience religieuse et ascétique, et qu'elle même s'informe des nouvelles méthodes et conceptions de la vie ecclésiastique et de leurs activités (éléments précieux que l'Église Orthodoxe n'a pu cultiver en raison des conditions particulières dans lesquelles elle a vécu), la participation et la coopération de l'Église Orthodoxe au Mouvement œcuménique s'imposent à l'avenir encore, sous de nombreux rapports selon nous.

En tenant compte cependant de la participation que notre Église Orthodoxe a donnée jusqu'ici au mouvement pan-chrétien et des constatations qui ont été faites au cours de cette participation, nous pensons que celle-ci doit se faire, dorénavant, selon les normes suivantes :

1) Considérant que, bien que le but principal du Mouvement œcuménique reste la coopération des Églises sur le terrain social et pratique, en lui néanmoins continue d'exister à titre de Commission particulière l'organisation *Foi et Constitution* s'occupant exclusivement des questions dogmatiques, il faut que toute participation de l'Église Orthodoxe soit évitée dans les travaux et les discussions de cette commission, dans la mesure où elle a pour but de parvenir à l'union par la voie de discussions dogmatiques entre représentants d'Églises très profondément séparées, une telle attitude étant proclamée de façon nette et absolue au Comité central du Conseil. Cependant, puisque d'autre part il est nécessaire que notre Église Orthodoxe puisse faire connaître aux hétérodoxes le contenu de sa foi et de son enseignement, il faut que cela se fasse par des travaux écrits sur ces sujets, pour autant que les manuels de dogmatique et de symbolique de chez nous, visant un autre but, ne peuvent leur venir en aide dans ce besoin particulier.

2) Puisque la participation de notre Église Orthodoxe aux travaux du Conseil mondial des Églises constitue un fait d'une importance particulière dans sa vie, il faut que cette participation soit assurée par des représentants de toutes les Églises autocéphales locales, ce qui lui donnerait une autorité et un prestige particuliers. Il en ressort la nécessité, pour les Églises-sœurs locales, de collaborer entre elles à l'étude de ces questions et à la préparation des thèmes des assemblées du Conseil mondial des Églises, toutes les fois que de telles assemblées seront convoquées, et cela afin que notre Église ne se montre pas, dans les réunions panchrétiennes, en position d'infériorité, mais qu'elle y siège avec force et autorité comme il sied à sa place particulière et à son mandat historique dans le monde chrétien. Dans ce but, il est nécessaire d'instituer dans les Églises Orthodoxes des commissions synodales permanentes qui aient pour objet le Mouvement œcuménique et qui étudient, avec la coopération des professeurs des écoles théologiques, les différents problèmes et fixent à l'avance le point de vue et la conduite que l'Église Orthodoxe doit tenir à leur sujet.

3) Il faut que les représentants clercs de l'Église Orthodoxe se montrent le plus réservés possible dans les assemblées cultuelles avec les hétérodoxes, puisque celles-ci s'opposent aux saints canons et émoussent la sensibilité confessionnelle des orthodoxes; cherchant, si possible, à célébrer des offices et des solennités purement orthodoxes afin de manifester l'éclat et la grandeur du culte orthodoxe aux yeux des hétérodoxes.

Déclarant à nouveau que nous sommes disposés à attendre l'opinion définitive de votre Béatitude et celle de la très sainte Église qu'elle gouverne, pour donner à temps une réponse au Comité central du Conseil mondial des Églises au sujet de l'invitation qui a été faite pour l'assemblée convoquée à Lund, nous vous embrassons d'un saint baiser et nous restons dans la charité fraternelle

de votre Béatitude, le frère très aimé dans le Christ.

ATHÉNAGORAS, patriarche de Constantinople.

le 21 janvier 1952.

XII

A LA TROISIÈME CONFÉRENCE MONDIALE DU MOUVEMENT *FOI ET CONSTITUTION*

(Lund, Suède — août 1952)

DÉCLARATION DE L'ARCHEVÊQUE ATHÉNAGORAS, MÉTROPOLITE DE THYATIRE, AU NOM DE LA DÉLÉGATION DU PATRIARCAT DE CONSTANTINOPLE [14]

TRÈS RÉVÉREND PRÉSIDENT,

Bien que j'aie l'honneur d'être l'un des Vice-Présidents de la Commission de *Foi et Constitution*, je préfère me présenter en ce moment aux membres de cette Conférence en qualité de prélat de l'Église Orthodoxe grecque se trouvant être Exarque du Patriarche œcuménique de Constantinople.

La qualité de prélat orthodoxe grec ne s'oppose pas à celle d'officier de cette Commission. Au contraire, je crois que ces deux offices sont en pleine harmonie et utiles l'un à l'autre dans l'effort sacré en quête de l'unité de la chrétienté, effort dans lequel le Conseil œcuménique des Églises et l'Église Orthodoxe grecque sont engagés. Ceci étant, je puis aussi bien parler au nom de ces deux offices à la fois. Mais j'ai reçu le mandat de chef de la délégation patriarcale à cette conférence (délégation composée de théologiens grecs et russes) et de délégué plénipotentiaire du Patriarcat d'Antioche et de l'Église autonome et autocéphale de Chypre. C'est à ces divers titres que j'ai l'honneur de m'adresser à cette conférence et j'espère qu'il me sera permis de prendre un peu de temps sur son programme très chargé.

L'Église grecque Orthodoxe comprend plus de deux cents millions de membres; mais des causes politiques temporaires bien connues empêchent les Églises Orthodoxes nationales de derrière le rideau de fer de participer comme délégués à cette conférence. Nous pouvons donc dire que la délégation du Patriarcat œcuménique sous ma conduite doit représenter toute l'Église grecque Orthodoxe, ou l'Église Orthodoxe orientale, si vous préférez ce titre.

En me nommant chef de la délégation patriarcale à cette conférence, Sa Toute Sainteté le Patriarche œcuménique m'a également chargé de transmettre à celle-ci ses salutations et sa bénédiction paternelle, ainsi que l'expression de sa sincère admiration pour l'enthousiasme et les efforts des groupes chrétiens en faveur du grand et saint idéal de l'unité de la chrétienté dans l'unique Sainte Église du Christ. L'unité de toute la chrétienté est l'idéal de l'Église grecque Orthodoxe et dans toutes

14. *The Third World Conference on Faith and Order*, Lund, 1952, SCM Press, Londres, 1953, pp. 123-125.

ses prières celle-ci demande « la paix du monde entier, la stabilité de la Sainte Église de Dieu et l'union de tous ».

Le Patriarcat œcuménique a pleine connaissance des grands obstacles et difficultés que le Mouvement œcuménique rencontre dans la poursuite de la réalisation de cet idéal, spécialement en son département de *Foi et Constitution*. Le Patriarcat suit et étudie tous les rapports qui s'y réfèrent, émanant de ses divers comités. Il apprécie la valeur de maintes conclusions mises en lumières par eux, après une recherche profonde et longue. Il juge avec affection et esprit de compréhension les résolutions qu'ils adoptent, nonobstant le fait que quelques-unes d'entre elles ne sont pas correctes au regard de l'interprétation orthodoxe de la foi. Nous attribuons cela au court espace de temps écoulé depuis que le Mouvement œcuménique a commencé son travail colossal.

C'est pour cette raison et avec la même attitude que le Patriarcat, malgré les circonstances adverses qu'il rencontre, a envoyé une délégation à cette conférence comme il l'a fait aux conférences précédentes d'Edimbourg, Lausanne et Stockholm.

La délégation de cette année se compose de professeurs grecs bien formés de l'École Théologique de Halki, Chrysostome Constantinidès, Maximos Repanellis, Emmanuel Photiadès, et des professeurs et auteurs russes bien connus Georges Florovsky et Léon Zander.

La décision prise par le Patriarcat œcuménique de participer par l'entremise de cette délégation à cette conférence et son sincère désir de voir se réaliser le but du Conseil œcuménique des Églises honorent son Saint Synode et sa hiérarchie tout entière. Néanmoins, Sa Toute Sainteté a, comme à l'ordinaire, donné pour instruction à cette délégation de ne pas se laisser engager dans des disputes dogmatiques.

Cette instruction n'est en aucune manière un acte inamical ou un signe d'indifférence de la part de l'Église Orthodoxe à l'égard du travail de cette conférence. Elle est, au contraire, plus que jamais son amie sincère. Ce fait se dégage également de la lettre de Sa Béatitude Spiridon, archevêque de l'Église de Grèce, au secrétaire de la Conférence de *Foi et Constitution*, le Rév. Oliver Tomkins : « Je désire vous assurer que cette absence d'une délégation de l'Église de Grèce à la conférence de Lund ne signifie en aucune manière un changement de la politique de notre Église quant à sa participation comme membre du Conseil œcuménique des Églises et des multiples comités dans lesquels des membres de Grèce ont été nommés; elle ne signifie pas non plus que notre coopération ait diminué. Nous avons eu un contact mutuel long et effectif avec les Églises coopérant dans le Conseil œcuménique et, par ce contact, nous avons pris une connaissance plus étroite de ces Églises, tandis que l'Église grecque devenait plus connue et estimée de nombre d'entre elles. »

La raison de l'instruction que nous avons dite est une conséquence naturelle de la politique dogmatique et administrative de l'Église Orthodoxe durant les dix-neuf siècles de son existence et qui est la suivante : dans l'Église Orthodoxe grecque, les opinions théologiques individuelles n'ont aucune valeur, quelles qu'elles soient en elles-mêmes. C'est l'Église tout entière, clergé et laïcat, et par-dessus tout sa hiérarchie, la totalité

de ses évêques, non pas à titre individuel, mais réunis en Saints Synodes, qui exprime la doctrine de sa foi.

Ceci étant, la hiérarchie de l'Église grecque Orthodoxe entière se réserve à soi seul le droit de décider ce qui est faux en matière religieuse et de déclarer ce qui est compatible ou incompatible avec sa foi. C'est pourquoi elle ne permet à ses théologiens, professeurs de théologie dans les écoles théologiques orthodoxes, et surtout à ses représentants aux conférences, que de faire des déclarations positives et déterminées concernant leur foi sans s'engager dans des discussions stériles ou des votes de résolutions en matière de foi, culte ou constitution, résolutions qui ne peuvent être établies de cette façon.

Ce n'est pas là chose nouvelle; il en a toujours été ainsi, car l'Église grecque Orthodoxe sait et proclame qu'elle n'a pas affaire à une doctrine humaine et à des préceptes humains, mais divins et que personne n'a le droit de les confondre avec des opinions individuelles à leur sujet. Elle est l'entière et seule Église, le Corps du Christ, seule mandataire des apôtres. Aussi est-elle seule à pouvoir définir la foi. Et nous sommes sûrs que c'est là une preuve de son unicité.

Ainsi les délégués de l'Église grecque Orthodoxe seront-ils présents à la conférence en toutes ses sections. Ils en suivront les discussions avec un intérêt soutenu et seront prêts à donner des informations sur les questions relatives à la doctrine de notre Église, mais non à exprimer leurs opinions ou même l'opinion de notre Église sur la doctrine de vos Églises. Nous ne venons pas pour critiquer les autres Églises, mais pour les aider, éclairer fraternellement leur esprit en les informant de la doctrine de l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique, qu'est l'Église Orthodoxe, inchangée depuis les temps apostoliques.

La seule chose que je prends la liberté de vous recommander à tous, c'est d'être assez aimables que d'avoir la même attitude amicale envers nous, ici et partout ailleurs, de respecter notre Église et surtout de condamner en votre conscience la tendance qu'ont certains groupes protestants d'exercer un prosélytisme au sein de pays grecs orthodoxes, de résister aussi à cette tendance. Un pareil prosélytisme pourrait causer, parmi le peuple orthodoxe, une inimitié à l'endroit de tous les protestants, ce qui serait désastreux pour tout Mouvement œcuménique.

Soyons frères dans le Christ et prions ensemble et montrons aux incroyants de partout que le Christianisme est la religion d'amour, la religion de toute noble considération de l'homme pour l'homme, la céleste religion du Fils de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, afin qu'eux aussi l'acceptent pour leur salut et pour la gloire de Dieu.

(Traduction Istina.)

XIII

RÉPONSE DU PATRIARCHE DE MOSCOU ET DE TOUTE LA RUSSIE, ALEXIS, A SA SAINTETÉ, LE TRÈS SAINT ATHÉNAGORAS, ARCHEVÊQUE DE CONSTANTINOPLE — NOUVELLE ROME, ET PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE[15]

(16 août 1954)

Toute Sainteté, très Saint Seigneur, bien-aimé Frère dans le Christ!

Nous avons reçu et, de concert avec le Saint Synode, nous avons étudié avec toute l'attention requise l'aimable lettre de Votre Toute Sainteté du 15 juin de cette année au sujet d'une représentation projetée de la très Sainte Église de Constantinople et de la nôtre à la deuxième Assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises qui doit avoir lieu ce mois à Evanston.

Ayant pris connaissance de la communication faite par Votre Toute Sainteté au sujet de la désignation d'une délégation spéciale de Votre Église à cette Assemblée, de notre côté, nous Vous faisons connaître qu'une observation attentive du développement du Mouvement œcuménique durant la période qui s'est écoulée entre la première et la deuxième de ses Assemblées générales continue de nous confirmer dans la justesse de la position que nous avons prise et qui découle du caractère de l'orientation générale de son activité. Cette orientation, soumise dès 1948 à l'examen de la Conférence des chefs et représentants des Églises orthodoxes autocéphales à Moscou, a fait l'objet d'une résolution de cette conférence et, depuis lors, n'a pas subi de modifications substantielles.

Conformément à la décision, par nous sus-mentionnée, de la Conférence de 1948 au sujet de la question œcuménique, l'Église Orthodoxe russe continue de s'abstenir de participer activement au Mouvement œcuménique et ne se propose pas d'envoyer de représentants à la deuxième Assemblée générale du Conseil des Églises à Evanston.

En même temps, nous envisagerions avec faveur la réalisation de la rencontre de nos deux Églises proposée par Votre Toute Sainteté pour l'examen de diverses questions concernant l'Église, en particulier la position de l'Orthodoxie dans le Mouvement œcuménique. Nous serons heureux d'entendre, sur ce point, les propositions concrètes de Votre Toute Sainteté.

De Votre Toute Sainteté, le frère dévoué dans le Christ et adonné à une prière fervente,

ALEXIS, Patriarche de Moscou et de toute la Russie.

Moscou, le 16 août 1954.

15. *Journal Moskovskoj Patriarkhii* (Revue du Patriarcat de Moscou), n° 11, 1954, pp. 4-5 (en russe).

OPINIONS DE THÉOLOGIENS ORTHODOXES

L'article sur l'Église Orthodoxe et le mouvement œcuménique, *paru dans le fascicule précédent de cette revue, appelait une documentation qui permette de saisir, fût-ce d'une façon très sommaire, l'importance du travail théologique qui s'est fait dans le monde orthodoxe autour du problème œcuménique. Une simple énumération, non exhaustive, des travaux orthodoxes grecs suscités par l'Assemblée d'Amsterdam permettra de se rendre compte de l'intérêt porté par les théologiens à ce problème.*

P. Bratsiotis : *La société des Églises*, dans *Ekklisia*, 1947, pp. 256-260. — *Au sujet du Congrès d'Amsterdam*, dans *Ekklisia*, 1949, pp. 242-243. — *Au sujet du mouvement œcuménique*. Mémoire pour le saint Synode de l'Église de Grèce.

Métropolite de Samos, Irénée : *Pour le Conseil des Églises chrétiennes à Amsterdam* (Hollande), dans *Ekklisia*, 1949, pp. 321-325.

Métropolite de Corinthe, Michel (actuellement archevêque d'Amérique) : *La société des Églises*, dans *Ekklisia*, 1949, pp. 65-66. — *Au sujet de l'Assemblée d'Amsterdam*, *Ekklisia*, 1949, pp. 210-211.

Métropolite de Thyatire, Germanos : *Audiatur et altera pars*, dans *Ekklisia*, 1949, pp. 122-123.

Métropolite d'Edesse, Pantéléimon : *Le Conseil des Églises*, *ibid.* 1949, pp. 123-124.

Métropolite de Samos, Irénée : *Rapport au sujet de l'Assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises*, Athènes, 1950.

I. Karmiris : *L'Église Orthodoxe-catholique et les rapports avec les Églises hétérodoxes et le Conseil des Églises*, *Ekklisia*, 1949, pp. 130, 141, 159, 195, 222.

G. Konidaris : *La place de l'Église Orthodoxe-catholique dans le Conseil des Églises à Amsterdam*, Athènes, 1949.

Archimandrite Athénagoras Kokkinakis (depuis, évêque d'Elée) : *Le Conseil des Églises du point de vue orthodoxe*. Rapport pour sa Toute Divine Sainteté le Patriarche sur l'Assemblée des Églises à Amsterdam et la participation de l'Église Orthodoxe dans ce corps. New-York, 1949.

Amilcar Alivisatos : *Le mouvement œcuménique et la tentative d'Amsterdam*, Mitylène, 1949.

Le ton de ces travaux — que nous ne pouvons analyser en détail ici[1] *— peut être donné par l'excellent article du professeur P.-I. Brat-*

1. Sur l'attitude de l'Orthodoxie après Amsterdam, voir l'excellente chronique de Dom P. Dumont dans *Irénikon*.

siotis, publié dans Ekklisia *en 1947. Cet article a l'avantage de bien montrer les deux points qui intéressent particulièrement l'Église Orthodoxe dans la question qui nous occupe : l'un est le problème de la participation de l'Église Orthodoxe au mouvement œcuménique, l'autre l'étude de la position catholique face à ce même mouvement, l'attitude catholique permettant d'apprécier avec plus de recul la position orthodoxe elle-même.*

Après avoir rappelé toute l'histoire du mouvement œcuménique, l'auteur souligne que bien des efforts ont avorté parce qu'on ne s'est pas tenu aux problèmes du christianisme pratique :

« La grande et passionnante idée, pour tout vrai croyant, de l'union dogmatique du monde chrétien sera préparée et progressera notablement du fait de la dite coopération, si les discussions sont mises de côté. Ces discussions, en effet, en raison de l'égoïsme humain, tant collectif qu'individuel, élargiraient plutôt l'abîme qui sépare les Églises et ne feraient qu'accroître et renforcer des divergences qui existent déjà. »

Regardant l'Église catholique, il souhaite sa participation au mouvement œcuménique :

« Connaissant l'histoire de cette Église, le renoncement de ses pasteurs et les qualités exceptionnelles de son chef actuel, inspirés aussi par l'idéal de l'unité chrétienne prêchée par le Seigneur, nous espérons que n'est pas éloigné le jour béni de sa participation à l'effort commun des Églises du Christ en vue d'une collaboration à sa gloire et au triomphe de la royauté de Dieu. Un geste semblable et aussi généreux serait incontestablement le pas le plus sérieux vers l'union tant souhaitée des Églises. »

La première citation résume la position commune des théologiens orthodoxes grecs, dissociant assez volontiers les problèmes théoriques et dogmatiques et les problèmes pratiques (il y aurait lieu de se demander dans quelle mesure il n'y a pas là une marque propre de la civilisation byzantine). Pour ce qui est du souhait formulé dans la seconde citation, les théologiens orthodoxes ont mieux pris conscience, de nos jours, qu'une participation officielle de l'Église catholique au mouvement œcuménique n'est sans doute pas à envisager, mais ils mesurent encore davantage, comme d'ailleurs le notait déjà lui-même le professeur Bratsiotis, l'intérêt croissant porté par cette Église au mouvement œcuménique, intérêt qui, grâce aux études catholiques, peut être profitable aux orthodoxes eux-mêmes.

Les deux chefs d'intérêt dont nous venons de parler n'ont cessé depuis lors de se développer : à la veille de la Conférence d'Evanston, le professeur Johannidis *résumait assez bien en ces termes l'ensemble de la position orthodoxe :*

« Sans nous, le mouvement œcuménique ne serait qu'une simple affaire intérieure du protestantisme, sans intérêt général; mais l'Église Orthodoxe, elle aussi, si elle n'y participait, continuerait sa vie d'isole-

ment et d'éloignement de toutes les autres Églises chrétiennes, renoncerait à sa très haute mission et à sa place dans le christianisme : celle de l'unique Église qui a gardé sans changement la foi et la tradition de l'une, indivisible et antique Église des neuf premiers siècles; comme telle, elle se doit de rappeler aux Églises séparées le commun héritage, la commune foi, la commune tradition où Orient et Occident étaient unis et constituaient une Église. »

« La collaboration et la participation de notre Église pendant une trentaine d'années au mouvement œcuménique ont aussi porté des fruits, puisque les Églises du Christ dans le monde ont cessé d'être hostiles et soupçonneuses les unes envers les autres, puisque bien des préjugés mutuels ont disparu et que les espoirs d'un rapprochement plus considérable, sous la conduite de leur Chef et par la puissance de l'Esprit, ont augmenté. Le mouvement œcuménique n'aurait-il que jeté les fondements de la charité entre les différentes Églises, en faisant cesser leur éloignement et leur hostilité — le plus grand scandale du christianisme contemporain —, cela suffirait à justifier son existence et son soutien par tout pieux orthodoxe. L'unité finale dans une seule confession de foi et dans les mêmes mystères (sacramentels) suppose une charité mutuelle. Aussi bien dans notre divine liturgie, avant la confession du symbole de foi, proclamons-nous : « Aimons-nous les uns les autres pour confesser dans la foi ». La pénible division des Églises constitue le plus grand empêchement à la vie et à l'action chrétiennes. Ces Églises ne peuvent pas proclamer l'amour et l'unité des peuples de la terre quand elles-mêmes ne collaborent pas dans l'unité d'un plein accord. L'urgent besoin de l'humanité contemporaine et les dangers communs qui proviennent dans le monde des forces antichrétiennes opposées nous imposent la fraternité et la collaboration entre Églises afin, par une action coordonnée, de faire front efficacement contre ces dangers et d'attirer tous les hommes à la foi du Christ, le Seigneur et le Sauveur de tous. »

Le professeur Johannidis est cependant assez critique à l'égard de la décision du Patriarcat de 1952. On trouve chez lui le sentiment, qui n'est pas encore partagé par tous les théologiens grecs, qu'une position aussi limitative et restrictive, telle que celle de ne pas participer aux discussions dogmatiques, est indéfendable :

« Nous ne trouvons pas juste la dernière position du patriarcat œcuménique qui marque une déviation par rapport à une politique poursuivie depuis trente ans, en recommandant l'abstention des travaux de *Foi et Constitution* et de toute discussion du problème dogmatique avec les protestants, en raison de la divergence profonde qui sépare notre doctrine de celle des protestants, surtout dans les assemblées auxquelles participent des Églises protestantes de nuances infinies. La guérison de ce mal ne peut venir de l'abstention, puisque le patriarcat œcuménique laisse les représentants permanents dans la commission de *Foi et Constitution* et dans les autres commissions, mais elle peut venir de l'exposé dans une présentation particulièrement remarquable, du point de vue orthodoxe, dans les discussions de questions dogmatiques ou de la recommandation expresse au Conseil œcuménique des Églises que les

problèmes dogmatiques soient traités seulement entre Églises dogmatiquement plus proches. L'abstention des discussions dogmatiques et le fait de se limiter aux seules questions pratiques diminue l'importance des différences dogmatiques entre les Églises qu'on laisse ainsi libres d'avoir leurs propres dogmes, puisqu'il suffit de collaborer étroitement dans les problèmes pratiques. Collaboration et fraternité dans les choses séculières et secondaires, séparation dans l'essentiel et *in necessariis*. Une des nombreuses critiques de l'Église de Moscou au Conseil œcuménique des Églises est précisément — et selon mon humble avis, tout à fait justement — qu'il tend à mettre de côté les questions dogmatiques du salut et de la grâce et qu'il donne une plus grande importance aux problèmes pratiques, sociaux et politiques. N'oublions pas que le patriarcat œcuménique, dans son encyclique de 1920 à toutes les Églises a donné comme but ultime au mouvement Œcuménique la collaboration « à la préparation et à la facilitation de la parfaite et bénie union avec Dieu ». Ce but ultime fondamental et très désiré de l'union des Églises, comment est-il possible de le réaliser sans enlever, au moyen de discussions, les différences dogmatiques? Serait-il ferme le front commun chrétien quand, dans le fond, à cause des grandes divergences doctrinales, les Églises sont divisées, dans leurs convictions comme dans le culte divin et dans la vie sacramentelle[2]. »

La position que prit à Evanston la représentation orthodoxe est connue; il n'est pas sans intérêt de lire le commentaire par lequel quelques théologiens ont essayé de mesurer la portée des déclarations orthodoxes et de définir la position de l'Église orthodoxe à l'égard d'assemblées futures. Le professeur TREMBELLAS *dans un article d'*Anaplassis, *déclare :*

« Je puis confirmer que, grâce à Dieu, l'Assemblée a eu pour résultat l'accord entre tous les représentants du patriarcat œcuménique, du patriarcat d'Antioche, des orthodoxes russes d'Amérique et de France et des orthodoxes grecs d'Amérique. Cet accord a consisté à présenter en séance plénière de l'Assemblée deux déclarations *dans lesquelles les articles de foi des orthodoxes sont clairement exposés et différenciés de ceux des protestants*. Ces déclarations affirment qu'en dépit des schismes qui la divisent, l'Église une, sainte et apostolique n'a jamais cessé d'exister et que pour que la réunion puisse se faire, il nous faut revenir à la tradition de l'Église des sept Conciles œcuméniques, tradition qui s'est conservée intacte dans l'Église orthodoxe orientale; que la conservation de cette tradition par nous n'est pas due à nos mérites mais à la providence de Dieu qui a sauvegardé son trésor comme signe de la puissance divine. Ces deux déclarations ont été lues au nom de tous les orthodoxes par l'archevêque Michel d'Amérique [...] Il a été décidé que nos déclarations orthodoxes seraient non seulement consignées dans le procès-verbal de l'Assemblée mais encore envoyées aux Églises avec

2. B. X. JOHANNIDIS, dans la préface à la traduction grecque de la brochure de Ralph Douglas HYSLOP, *Pour que nous soyons ses témoins et ses prédicateurs*, étude préparatoire à Evanston, Athènes, 1954, pp. 4-5, 6-7. Voir une affirmation analogue dans *Foi et Vie*, juillet-août 1954. *L'Église Orthodoxe à Evanston.*

d'autres messages de l'Assemblée, comme représentant la croyance orthodoxe. La première déclaration a été accueillie avec faveur par l'Assemblée qui a applaudi l'évêque. La seconde a été entendue avec un relatif mécontentement. Mais au cours des conversations les anglicans les plus conservateurs ont exprimé leur satisfaction à cet égard [...] Je pense qu'il est désirable que l'Église orthodoxe participe (à des assemblées similaires), mais à une condition : que ses représentants s'y préparent soigneusement à l'avance afin d'être dûment informés des questions qui seront discutées et par là capables de formuler clairement les croyances orthodoxes au cours des débats. Il serait en effet impardonnable que ces délégués fussent réduits à garder le silence après la question : « Y-a-t-il une objection? » car ce silence serait naturellement interprété comme un acquiescement[3]. »

On ne peut trouver là aucune note vraiment nouvelle : c'est une simple confirmation de la position traditionnelle. Il n'est peut-être cependant pas inutile de souligner la volonté très nette de manifester la position orthodoxe en la différenciant de la position protestante; volonté de témoignage et de témoignage soigneusement préparé, volonté de témoignage limité toutefois par le fait qu'on ne s'intéresse pas, semble-t-il, à la problématique œcuménique en elle-même. C'est peut-être là d'ailleurs que se trouve la carence la plus grave de la position orthodoxe : elle ne paraît pas avoir mesuré les implications d'un dialogue œcuménique efficace. Nous avons d'ailleurs pour expliciter cette position orthodoxe — avec les limites susdites — la chance d'avoir un article de Mgr Michel. *Cet article permettra d'autre part d'apprécier d'autant mieux cette attitude orthodoxe que la position négative prise par ce prélat orthodoxe à l'égard d'Amsterdam est connue de nos lecteurs. Celui-ci fait d'ailleurs lui-même allusion à son ancienne position. Cet article permettra de plus de comprendre combien — comme le soulignait le P. Florovsky — le monde orthodoxe a besoin d'être mieux informé de ce qu'est le monde œcuménique et des exigences du témoignage orthodoxe à de telles assemblées.*

« Que s'est-il passé à Evanston? L'orthodoxie en est-elle sortie diminuée ou fortifiée? Quelle conduite devons-nous avoir à l'avenir, lorsque nous serons conviés à de semblables assemblées? Faut-il envier les catholiques romains qui systématiquement s'abstiennent de participer à des assemblées de ce genre? Semblables questions s'entendent et se lisent après l'Assemblée d'Evanston. Les quelques lignes qui vont suivre seront la réponse de celui qui les signe et qui a été présent à toutes les réunions dites interconfessionnelles qui ont eu lieu depuis 1927, à l'exception d'Amsterdam. Pour estimer les choses comme il convient, particulièrement sur cette question, il faut mettre de côté d'abord tout intérêt personnel, tout calcul, toute sympathie ou antipathie. Il n'est pas permis, nous le pensons et nous le croyons humblement, de parler de ces très importantes questions d'Église, si l'on est poussé par des motifs personnels, et donc, particuliers et partiels. Au-dessus de tout, il y a l'Église, c'est-

3. Trembellas, dans *Anaplassis*, octobre 1954, pp. 311-312.

à-dire le Christ-Jésus, selon la manière dont l'Église une, sainte, catholique et apostolique Orthodoxe a interprété son enseignement et a compris l'esprit de son enseignement. Il n'est pas davantage permis d'appeler sympathisants au protestantisme ou protestants des hommes qui récemment avaient la charge de représenter dans ces réunions notre Église orthodoxe. Ceux qui lancent de telles injures sont sans aucun doute poussés par des mobiles personnels, et à coup sûr, ils sont étrangers à l'esprit de charité, « qui ne pense pas le mal »; ceux qui profèrent de telles injures n'en ont jamais eu, semble-t-il, le moindre intérêt. En fin de compte, si ceux qui sont l'objet de telles injures étaient convaincus d'enseigner des doctrines antiorthodoxes, ceux qui les attaquent auraient raison. Mais si leur enseignement est orthodoxe, tout à fait orthodoxe, si leur seul crime, leur seul délit réside dans le fait que leur connaissance des langues et leur expérience passée les désignaient à être les représentants de l'Orthodoxie, d'où vient donc cette animosité? Quand donc apprendrons-nous aussi à juger les personnes et les choses avec mesure et selon les règles, non selon l'intérêt personnel ou la passion, mais selon le prestige et l'intérêt de la sainte Église? »

« Nous n'avons pas cherché à être bénévolement les avocats de quiconque. Nous ne cherchons à plaire à personne. Nous ne voulons influencer personne. Nous ne cherchons par nos écrits aucun intérêt personnel, Dieu et notre conscience nous en sont témoins. Nous avons voulu tout simplement — étant donné qu'il faut dire certaines vérités parce que le devoir l'impose — déblayer le terrain sur lequel nous devons avancer. »

« Beaucoup de ceux qui écrivent au sujet de cette question des assemblées interconfessionnelles et de notre participation ou non-participation, oublient quelque chose de fondamental et d'essentiel. C'est que notre grande Église du Christ est, pour son honneur et sa gloire, la première à avoir invité les grandes Églises et confessions qui sont dans le monde à former la société des Églises. Nous voulons parler de la fameuse encyclique de 1920, signée par le *locum tenens* du Trône œcuménique Dorothée de Brousse et les évêques du synode, Nicolas de Césarée, Constantinos de Cyzique, Germanos d'Amassia, Gérasimos de Pisidie, Gervassios d'Ancyre, Joachim d'Enos, Anthimos de Vizyé, Eugenios de Selybrie, Agathangelos de Saranda-Ekklesiai, Chysostome de Tyroloé et Serentsiou, Irénée des Dardanelles. »

« Ils n'ont pas du tout raison ceux qui soutiennent que le but de cette lettre encyclique était la formation d'un front unique sur le terrain pratique pour l'affrontement des systèmes qui poursuivent la subversion du christianisme et la marche spirituelle de l'histoire. »

« Certainement le Patriarcat œcuménique voulait que soit constituée une société des Églises à l'imitation de la société des nations, lorsqu'il promulguait cette encyclique. Il est également vrai, absolument vrai, que cet appel comprenait l'affrontement commun de tout système subversif et en particulier de ce communisme nouveau, en pleine vigueur et en pleine activité. »

« *Mais nous nous trouverions cependant plus éloignés de la vérité et du contenu de l'encyclique en question, si nous prétendions qu'elle écartait les discussions au sujet des questions dogmatiques.* Parce que,

tout simplement, tandis que l'encyclique ne parle du travail moral et pratique que dans la conclusion, l'affrontement en commun des questions et des différences dogmatiques en constitue la partie principale. Il faut que des relations d'amitié et de fraternité soient établies entre les représentants d'Église et de confessions différentes, proclame l'encyclique. Elle énumère ensuite les moyens d'y parvenir. Elle signale les moyens suivants : l'échange de lettres fraternelles à l'occassion des grandes fêtes de l'année chrétienne, les relations plus amicales entre les représentants des différentes Églises, l'intensification des relations entre les écoles théologiques et les représentants de la science théologique, l'échange d'étudiants entre les séminaires des différentes Églises, la convocation d'assemblées panchrétiennes pour l'examen des questions d'intérêt commun, l'examen impartial et plutôt historique des différences dogmatiques et, dans les études théologiques, respect mutuel des coutumes et habitudes de chaque Église. La conclusion à tirer du contenu de l'encyclique de 1920, que nous venons de résumer, est laissée au jugement du lecteur impartial. »

« Nous sommes donc les premiers à avoir invité les hétérodoxes à des réunions panchrétiennes. C'est du moins ce que dit l'histoire. C'est cela que proclame l'encyclique patriarcale et synodale de 1920. Et c'est à cause de cela précisément que, conséquente avec son appel, la grande Église du Christ a pris part grâce à ses représentants aux assemblées qui ont eu lieu jusqu'à ce jour à Stockholm, à Lausanne, à Oxford, à Edimbourg, à Amsterdam et à Evanston. De même y participaient les autres Églises d'Orient, l'Église russe exceptée qui, à cause des conditions particulières dans lesquelles elle se trouve depuis 1917 n'a pu prendre part aux assemblées susdites, bien que, à aucune de ces réunions, ne manquèrent les représentants de l'Église russe de l'exil. Le prestige de l'Église Orthodoxe n'a-t-il pas subi quelque dommage ou quelque préjudice à la suite de la participation de l'Orthodoxie à ces assemblées? Ont-ils raison ceux qui criaillaient contre la participation de l'Orthodoxie à ces assemblées, ceux qui pensent ou font semblant de croire que l'Orthodoxie est théorie, discours, apparence et non vie spirituelle profonde, consciente, une vie qui se manifeste autant par le fait de vivre les vérités orthodoxes que par la manifestation de la charité « qui est patiente, qui est bonne, qui n'est point envieuse et qui n'est pas inconsidérée ». Lorsque tous nous avions appris l'humiliation de l'Église Orthodoxe à Amsterdam en 1948, nous aussi, nous nous étions rangés du côté de ceux qui avaient émis un vote négatif pour une participation à de telles assemblées. Car, il faut l'avouer, la répétition d'Amsterdam aurait signifié une pitoyable dépréciation de l'Église. Il suffit de se rappeler qu'après cette assemblée chaque représentant a manifesté le désir de présenter un exposé particulier sur ce qui s'était passé, plus exactement sur ce qui s'était dramatiquement passé. »

« Grâce à Dieu, en dehors d'Amsterdam, il y a Lausanne et Edimbourg et Evanston. Que s'est-il passé? Tout simplement les représentants de l'Église Orthodoxe ont proclamé qu'ils possédaient la vérité totale, pure et non altérée, de la Révélation. A Evanston, nous avons clamé *dans le sens propre du mot* que nous étions l'Église une, sainte,

catholique et apostolique du Christ, nous qui reconnaissons que nous possédons ce trésor qui nous a été confié dans des vases d'argile, afin qu'il paraisse que cette souveraine puissance de l'Évangile vient de Dieu et non pas de nous. »

« Y a-t-il gain ou perte à une telle participation ? Sans aucun doute, gain et même gain très grand, prodigieux pour le prestige de notre Mère, l'Église Orthodoxe antique et très sainte. Nous n'avons pas été sans être remarqués. Nous ne nous sommes pas mêlés avec les autres représentants de manière à perdre notre couleur et à leur être agréables. Nous n'avons pas craint d'annoncer aux participants toute la vérité au sujet de la foi de l'Église. Il suffit de prendre la peine d'étudier les deux communications que nous avons faites devant l'assemblée plénière, pour qu'on soit pleinement et absolument persuadé de la vérité que nous avons dite. Tous les participants, à la suite de nos deux communications, ont senti profondément la présence de l'Église « une et sainte ». Nous parlons de ces deux communications parce que dans les différentes autres commissions les représentants ont pris une part active aux discussions et donné avec « aplomb chrétien » leur opinion sur les questions discutées. Il y eut des participants hétérodoxes pour se plaindre que les Orthodoxes « aient dominé l'Assemblée » et nous n'étions que vingt devant six cents participants protestants. »

« Il faut que nous soyions présents à ces réunions panchrétiennes. Mais il faut que les représentants de l'Église Orthodoxe proclament à chaque réunion la vérité : c'est elle qui est la fidèle dépositaire de la foi orthodoxe, l'*Una Sancta*, l'Église qui seule a gardé intact le dépôt, comme justement cela s'est passé à Evanston de la part des représentants orthodoxes. »

« Il faut de plus, nous le dirons, que les représentants de l'Orthodoxie soient là forts, bien préparés. C'est seulement à ces conditions que l'Église devrait être représentée dans ce genre d'assemblées. Dans la mesure où nos représentants s'y rendront bien préparés et prêts à chaque instant à proclamer la vérité que l'Orthodoxie possède en plénitude, un grand gain en découlera, et pour notre Église et pour les autres représentants des Églises protestantes. Car il faut que nous sachions qu'ils ne connaissent pas notre Église comme il le faudrait. La plupart nous connaissent selon le visage que montrent les écrits et les discours de nos frères catholiques-romains à notre endroit. Tous ceux qui ont connu notre enseignement dogmatique, pur et inaltéré, tous ceux qui se sont trouvés sous le souffle de la manifestation pratique de notre esprit orthodoxe ont vu à l'évidence la tolérance et la compréhension dont l'Église est remplie. Tous ceux là, partout, d'une seule bouche et d'un seul cœur confessent que la vérité est dans l'Orthodoxie. Le soleil qui chaque jour éclaire et réchauffe la terre ne perd pas pour autant son pouvoir de chauffer et d'éclairer[4]. »

Ce texte nous permet de tirer une conclusion importante : c'est que l'encyclique de 1920 est susceptible d'être interprétée dans un sens

4. Mgr Michel, *Evanston* dans *Anaplassis*, février 1955, p. 381.

favorable aux discussions dogmatiques. Nous avons vu tout à l'heure que M. Johannidis l'invoquait; nous voyons maintenant que Mgr Michel fait fond sur elle, pour recommander la poursuite des relations avec le Conseil œcuménique des Églises.

A la lecture du texte de Mgr Michel, on peut se demander si les Églises orthodoxes mesurent l'ampleur du témoignage qui est requis d'elles. Certes, nous nous réjouissons du témoignage porté par l'Église Orthodoxe : en vérité, elles n'ont pas de plus grande mission que de rappeler ce qu'est l'Église, mais nous nous demandons si les personnalités orthodoxes n'ont pas trop facilement une bonne conscience que les protestants risquent de trouver un peu pharisaïque : cependant, à dire vrai, ce jugement serait injuste, car nombre de théologiens s'interrogent réellement sur la profondeur du travail théologique requis d'eux dans le dialogue œcuménique.

De son côté, le professeur Konidaris, *après avoir rappelé que l'Église Orthodoxe doit témoigner de l'*Una Sancta *et de sa tradition, note :*

« Le résultat de ce rapprochement et de ce travail, nous le voyons dans le fait que, d'une part, les savants sérieux européens ont cessé de dire ce qu'on disait autrefois faussement de notre Église (cf. E. Benz : *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*. München 1952); d'autre part, que l'appréciation positive de la tradition primitive, celle qui a été gardée par l'Église catholique par excellence, la nôtre, amène progressivement et fatalement notre Église au centre de l'intérêt œcuménique. Il dépend maintenant de nous, pour beaucoup, que notre position soit meilleure et notre influence plus grande. Il faut un programme, du travail, un profond esprit de collaboration, la compétence pour aborder les thèmes qui nous sont proposés et l'unité de vues et d'action. En plus de ce fait — qui touche à des aspects partiels, — nous pouvons constater une influence immédiate sur la marche de l'Organisme. Il est à noter que les Orthodoxes sont peu nombreux, étant donné l'absence des Églises de derrière le rideau de fer et de Serbie[5]. »

Le professeur Kalogirou *s'exprime de façon plus explicite :*

« Si nous passons en revue les évolutions à l'intérieur du mouvement œcuménique pendant les trente dernières années, nous discernons sur le plan purement ecclésiastique, dogmatique, du mouvement, deux points qui témoignent de la prise en considération sérieuse de la doctrine orthodoxe et de l'intention de consolider, sur cette base, les négociations futures qui permettraient d'obtenir les résultats d'union concrets souhaités. Ces points sont, à notre avis, la question d'anthropologie (justification) et ce qui lui est étroitement uni, comme nous le verrons, la question de l'Église dans sa forme la plus générale. »

« Grâce à l'Assemblée d'Edimbourg on avait obtenu, semble-t-il, un accord remarquable sur des conceptions divergentes (orthodoxes et protestantes) relatives à la doctrine de la justification et aux problèmes

5. G. Konidaris, *La deuxième Assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises*, dans *Ekklisia*, 1-15 novembre 1954, p. 349 (en grec).

qui y sont liés : le problème des bonnes œuvres de l'homme et de sa liberté. Dans le compte rendu de la question discutée par le Congrès d'Edimbourg, il y eut atténuation du dogme protestant — vigoureusement repoussé par l'Église catholique orthodoxe — qui a trait à la justification de l'homme par la foi seule, par une énergie de la grâce, seule agissante, pendant toute l'évolution de la justification, grâce que passivement reçoit ou rejette l'homme, sans la manifester concrètement et sans en témoigner l'acceptation par les bonnes œuvres, des œuvres de charité, fruits naturels de la foi vive et de la volonté libre de l'homme. On élimina évidemment dans le compte rendu d'Edimbourg l'enseignement et l'expression commune à toutes les dénominations protestantes du salut par la foi seule. On ne remplaça cependant pas pour autant la formule, *sola gratia, sola fide*, par la formule qui exprime la conception orthodoxe et que la délégation orthodoxe avait proposée, salut par la foi et les bonnes œuvres, salut par la synergie de l'élément humain et de l'élément divin, en accord avec la doctrine des Pères de l'Église, (ceux-ci accentuent la participation active de la volonté de l'homme pendant l'appropriation progressive par la grâce divine pour la sanctification) : cela exige d'ailleurs une conception juste de la foi. »

« Néanmoins l'esprit dans lequel on traita du thème de la grâce à Edimbourg permit d'apprécier avec optimisme la volte-face éclatante de la partie protestante représentée. Poursuivre et cultiver à l'avenir l'étude systématique de ces points et s'efforcer d'appliquer valablement l'accord affirmé à ce moment autoriserait l'espoir de cueillir tôt ou tard des fruits sur d'autres sujets brûlants, en particulier sur le problème de l'Église, point central de la divergence et des recherches que font ceux qui collaborent dans le mouvement œcuménique. »

« Le fait que les dogmes de la foi chrétienne, malgré leurs formes différentes — aspect qui fait d'eux, pour des raisons méthodologiques, l'objet des recherches et des présentations historique, symbolique et systématique — sont intimement et indissolublement liés les uns aux autres et réalisent une union organique qui à la manière d'une idée centrale et essentielle, pénètre tout le système, détermine une connaissance théologique élémentaire qui n'exige pas de définitions. Le fait que tout spécialement anthropologie et ecclésiologie soient liées l'une à l'autre de la façon la plus étroite, a pour conséquence qu'un accord ou un désaccord sur le problème anthropologique a sa répercussion sur le problème ecclésiologique, c'est-à-dire concrètement pour notre époque, sur le problème œcuménique (plus exactement néo-œcuménique), est chose évidente. »

« L'ecclésiologie vraiment unilatérale du protestantisme (doctrine selon laquelle l'Église vraie du Christ est l'Église invisible des élus et non le corps visible de ceux qui confessent orthodoxement le Christ, corps composé de bons et de mauvais), dérive pour la plus grande part d'une conception (anthropologique) unilatérale au sujet de l'homme. »

« L'anthropologie unilatérale du protestantisme, puisqu'elle ne reconnaît aucune possibilité (aucune visée) de synergie dans l'homme pour s'approprier le salut offert par Dieu dans le Christ (possibilité de salut) consacre l'enseignement protestant sur l'homme qui considère comme

absolument effacée par le péché originel l'image déposée dans l'homme par Dieu dans la création. Cette image était identifiée, d'après la conception protestante, avec la justice dite originelle (*justitia originalis*), que le protestantisme considère comme coïncidant avec la situation spirituelle et morale de l'homme, parfaitement établie et qui n'a besoin de faire aucun progrès. Cette situation constitue la nature de l'homme (*justitia originalis sive natura*) qui, par le péché, est radicalement pervertie. Ainsi s'élimine selon l'enseignement protestant toute possibilité d'une manifestation valable de la liberté spirituelle et morale de l'homme à cause de son état de chute. Cette affirmation nous conduit à éliminer la possibilité et l'opportunité de la manifestation de l'élément humain, même pendant le nouvel état de rédemption par le Christ. Ainsi se trouve exclue la contribution des bonnes œuvres de l'homme pendant le développement de la justification, contribution qui, selon la doctrine orthodoxe, sert à affirmer que, par la foi, on accepte l'énergie de la grâce, c'est-à-dire de la perfection dans l'homme du salut qui lui est accordé subjectivement par Dieu. »

« De ce bref exposé de l'anthropologie unilatérale du protestantisme, qui élimine la possibilité de la manifestation de l'élément humain pendant la justification et plus généralement pendant l'appropriation par l'homme de l'œuvre du salut de Dieu, il est facile de passer à l'ecclésiologie unilatérale protestante (doctrine de l'Église invisible). »

« Les rapports entre l'anthropologie et l'ecclésiologie sont visibles à l'évidence dans ce cas. Si l'on considère comme condamnée d'avance toute affirmation et toute contribution de l'homme à la coopération, dans le dessein de l'économie divine, à cause de cette même situation de la nature humaine après la chute, complètement pervertie, est également d'avance rejetable toute idée de la coopération de l'élément humain sur le plan ecclésial, c'est-à-dire est rejetable toute conception de l'Église visible avec l'organisation et la manifestation ecclésiastique (hiérarchique et sacramentelle) qui lui correspondent. »

« En général, c'est ce qui constitue la base ecclésiologique du protestantisme, base qui permet la conception de l'Église invisible. »

« Dans le protestantisme, sont rejetés le caractère absolu de l'Église sur la terre (visible), son autorité et en général l'idée du salut accordé ecclésialement en elle et par elle. Le résultat positif de ce lien, de l'union des croyants, extérieurement mais réellement, avec l'Église, terrestre, visible, c'est-à-dire le salut, dépend selon la conception orthodoxe (que ne peuvent admettre les protestants) des bonnes œuvres libres de l'homme qui a reçu la grâce première. Ainsi l'homme se montre bien lui-même digne de l'amour et de la miséricorde de Dieu, vers laquelle certainement il se tourne au début par sa foi, il affirme s'engager à suivre la route de la vertu « étroite et éprouvée, pierreuse et difficile » selon saint Jean Chrysostome, ce qui évidemment présuppose l'adhésion et la fermeté de la volonté de l'homme réappelé à l'état naturel (d'avant la chute). »

« La mise en question — qui dérive de la conception de la faiblesse absolue de l'homme à l'égard de la coopération — de la possibilité et conséquemment de la nécessité du caractère salutaire de l'Église terrestre

constitue l'un des points essentiels de l'éloignement du protestantisme de l'orthodoxie. »

« Cela explique la division du protestantisme en plus d'une centaine d'Églises, c'est-à-dire d'organismes ecclésiastiques empiriques, sans base métaphysique, sacramentelle, base que seule l'acceptation générale du grand et unique mytère de la nature humaine et divine dans la personne du Verbe divin, Notre-Seigneur Jésus-Christ et dans l'Église bâtie sur lui, crée et garantit. »

« Le protestantisme qui se présente avec son morcellement dans le contact œcuménique contemporain qu'il a avec l'Église Orthodoxe et qui tâche consciemment ou inconsciemment de mettre en pratique ses principes soi-disant anthropologiques et ecclésiologiques dans le mécanisme du mouvement œcuménique, provoque la réaction raisonnable des représentants orthodoxes. »

« L'Église catholique-orthodoxe et la science orthodoxe sont intéressées à l'exaltation de l'unité terrestre du Corps mystique du Christ, dans sa partie visible, à l'exaltation de la qualité orthodoxe (dans le sens dogmatique, cultuel, spirituel), catholique (dans le sens géographique, chronologique, métaphysique) de son unité. Dans son unité historique mais principalement éthique des huit premiers siècles chrétiens, l'Église catholique-orthodoxe vit et agit et elle a la conviction inébranlable qu'elle constitue la grande institution et le sacrement à la fois divin et humain, lié directement avec le mystère théandrique par excellence de l'incarnation du Verbe divin en Notre-Seigneur Jésus-Christ. « Et sans contredit, grand est le mystère de la piété, mystère de celui qui a été manifesté en chair, a été justifié par l'esprit, a été vu par les Anges, a été prêché aux gentils, a été cru dans le monde, a été ravi dans la gloire » (I Tim., III, 16). Il a été enlevé aux cieux et il a donné de là le Paraclet à la sainte Église, le Saint-Esprit qui conduit par les successeurs des saints Apôtres à la pleine vérité. A bon droit, Dosithée, patriarche de Jérusalem, exprimant la pensée authentique de la conscience ecclésiastique catholique-orthodoxe, confesse : « Nous croyons que l'Église catholique est enseignée par le saint Esprit [...] Mais l'enseignement du Saint Esprit, non pas directement, mais par les saints Pères et les chefs de l'Église, glorifie cette Église. Comme toute la sainte Écriture est et est appelée la Parole du saint Esprit, non parce qu'elle a été prononcée par lui directement, mais parce qu'elle a été prononcée par lui-même à travers les apôtres et les prophètes, ainsi l'Église est enseignée par l'Esprit, principe de vie, mais par le moyen des saints Pères et docteurs (dont la règle est, reconnue, les saints Conciles : je ne cesserai de le dire mille fois) et à cause de cela, nous ne sommes pas seulement convaincus mais nous confessons comme vrai, indubitable et certain qu'il est impossible à l'Église catholique de pécher ou de proférer quelquefois le mensonge à la place de la vérité[6]. »

6. Kalogirou, *L'Église catholique-orthodoxe et le mouvement œcuménique*, dans *Gregorios Palamas*, 1951, pp. 5-16, 91-107; notre première citation se réfère aux pp. 91-101 (en grec).

Notre auteur est d'ailleurs très lucide sur le niveau actuel des travaux en cours. Il écrit en effet en conclusion de son étude :

« Les travaux théologiques orthodoxes qui ont été faits jusqu'à présent sur le mouvement œcuménique (études) dont l'objet était plutôt l'examen critique pour une poursuite effective de ce qui a été entrepris et obtenu, doivent être considérés plutôt comme se mouvant sur le terrain préthéologique (préscientifique). Pour la recherche théologique et la solution des problèmes qui y sont relatifs, il est certain que des travaux semblables sont nécessaires : il est même exigé de les multiplier, de les faire connaître largement dans tout le corps de l'Église. De cette manière, on pourra baser sur ce travail préalable absolument nécessaire, plus large et par conséquent, plus sûr le travail proprement d'Église qui constituera la solution définitive de notre problème œcuménique du point de vue orthodoxe. »

« Ce problème, ce n'est pas le mouvement qui le résoudra, mais le Concile œcuménique orthodoxe rassemblé dans le Saint-Esprit. La convocation dans un temps propice de cet organisme suprême de conscience catholique ecclésiastique, demeure toujours comme un droit et un devoir de l'Église Orthodoxe catholique et apostolique qui a hérité directement de l'esprit et des principes de la vieille Église œcuménique[7]. »

Ces réflexions courageuses montrent bien que le dialogue œcuménique oblige les orthodoxes à un approfondissement du mystère de l'Église et de la tradition. Nous renvoyons à ce sujet aux remarques du P. Florovsky.

C'est ce problème de la tradition, du point de vue de ses implications œcuméniques, qu'a essayé d'examiner l'auteur qui signe Assénède *dans le bulletin* Dans l'esprit et la vérité, *sous le titre* Orthodoxie patristique et œcuménisme[8]. *Il se propose d'examiner les standards d'unité qui ont été proposés :*

« 1) Il y a d'abord le standard de l'Église romaine.

Il impose la canonisation dogmatique de certains développements médiévaux, que la plupart des autres confessions appelleraient sans ambages des déformations ou même des perversions médiévales : théologie trinitaire « filioquiste », théologie rédemptrice de « rançon » (basée sur une notion de justice pénale et non commutative ou distributive) théologie eucharistique de la « transsubstantiation », théologie ecclésiastique de la « papauté » avec ses privilèges exclusifs de définition du dogme et de juridiction ordinaire, directe, personnelle et universelle du pape à Rome tant sur les évêques que sur tous les chrétiens. A ne considérer que le nombre de points qu'il impose ce standard peut être dit maximaliste. Malheureusement le bien-fondé, la valeur, la qualité de ce maximalisme n'est pas en raison directe de son caractère quantitatif [...]

7. *Ibid.*, p. 107.
8. Voir les numéros 13-14, 15 et 16-17 de 1953 (janvier-mai).

2) Il y a le standard des Églises luthériennes et réformées.

Tout à la différence du premier il se veut minimaliste de quantité mais puriste de qualité. Il veut se fonder sur la sobriété austère des saintes Écritures et n'accepter qu'elles comme critère de ce qu'il impose. Il rejette souvent avec horreur, toujours avec une extrême suspicion ce que les « vieilles Églises » d'avant la Réforme appellent la tradition [...]

3) En face de ces standards maxima et minima, l'anglicanisme a proposé la solution du « quadrilatère de Lambeth » [...]

4) Le standard orthodoxe. Comme son fondateur, l'Orthodoxie n'est pas que vérité. Elle est Vie *et* Vérité : Vie d'abord, Réalité concrète d'abord, qui s'affirme dans son environnement comme seule viable, comme seule permanente, comme vérité irréfutable et conquérante. « Et la vie était la lumière des hommes et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'arrêtent point ». Tout comme le Royaume de Dieu est avant tout le Christ lui-même (le Royaume est déjà au milieu de vous) avant d'être la somme des béatitudes eschatologiques dont le Christ sera le dispensateur; tout comme le christianisme est d'abord l'Église apostolique concrète et vivante avant de se formuler dans les Écritures apostoliques et de codifier cette réflexion littéraire dans le canon néotestamentaire, ainsi l'orthodoxie est tout d'abord l'Église orthodoxe, vivant sa Tradition avant de se formuler dans ses canons dogmatiques et disciplinaires. Ces primautés existentielles du sujet concret sur sa pensée réfléchie et de la vie sur la Vérité manifestée comme lumière sont d'abord des primautés ontologiques et non des précessions temporelles : la première exprime le rapport du Père au Verbe dans la Sainte Trinité, dépendance ontologique irréversible qui n'entame pas pour autant la coéternité des personnes; la seconde le rapport vital de l'Esprit puissance de Dieu et Donateur de vie sur l'Humanité du Christ, et par son onction spirituelle rendant celle-ci à la fois la face lumineuse où Dieu se révèle et la source de toute grâce sacramentelle. »

« La tradition est avant tout la présence vivifiante de l'Esprit-Saint dans l'Église, le don de permanence qui la guide et la garde identique à elle-même dans le jeu grandissant de sa prise de conscience, la Plénitude de cette sagesse chatoyante (*pepoikilmenè Sophia*, Ephes., III, 10) qui intègre jalousement toutes les parcelles, brides ou facettes de vérité selon qu'elles peuvent se révéler fragmentairement au cours des flux, des reflux, et des remous de la phénoménologie historique. *C'est sur ce caractère ontologique de la tradition comme loi de continuité et de fidélité à soi-même que, nous, orthodoxes, devrions insister davantage dans les colloques œcuméniques*, tant envers nos frères romains qui n'y voient trop souvent qu'une liste d' « addenda » de vérités à croire, complétant les vérités de la révélation, qu'envers nos frères protestants qui éprouvent une insurmontable difficulté à accepter la catégorie de tradition, ainsi réduite dans son ampleur, superficialisée, émasculée de la force vitale qui en constitue le ressort profond [...] »

« Ce standard orthodoxe, partant du fait ontologique et existentiel de l'Esprit dans l'Église et dans l'épiscopat, requiert non seulement le donné biblique, mais encore les définitions des sept conciles œcuméni-

ques, interprétées à la lumière de la théologie des saints Pères qui en constituent le commentaire autorisé[9]. »

9. *Ibid.* L'auteur montre bien contre certaines tendances orthodoxes récentes la position traditionnelle de l'Église Orthodoxe à propos de l'épiscopat. Il vaut la peine de les reproduire :

« L'Orthodoxie comme Tradition vivante, comme « mentalité » (« Mens Ecclesiae »), s'est affirmée en un *Corpus* de doctrine au cours des siècles. Ici, nous devons bien mettre les points sur les « i ». Certains théologiens russes, depuis Khomiakov condamnant la distinction romaine d' « Ecclesia docens » et d' « Ecclesia discens » (« Église enseignante » et « Église enseignée »), se sont efforcés d'en former du même coup le magistère épiscopal et de placer le dernier critère de vérité dans la masse des peuples chrétiens. On ne peut que déplorer cette attitude négative et « congrégationnaliste »... Car enfin, si le slogan est d'origine romaine, la distinction qu'il entend souligner est d'origine divine et apostolique, et donc intangible. C'est bien aux apôtres, et à leurs successeurs les évêques, que fut commis le devoir d'enseigner. Et c'est bien au Corps apostolique et à son successeur, le Corps épiscopal dans son ensemble (« pris en bloc », « *in solidum* », selon l'expression de saint Cyprien), que fut promis, puis donné le charisme d'inerrance, le Don de l'Esprit « qui guide en toute vérité », par qui « je reviendrai à vous », et « serai avec vous jusqu'à la fin des siècles ». C'est bien dans l'assurance sereine de la possession de ce charisme et de cet appui, que les apôtres préambulent leurs décisions de la formule apparemment si audacieuse : « Il a plu au Saint-Esprit et à nous... » et que cette formule est reprise dans les décisions épiscopales prises en Concile. Assurément, dans sa tâche, le Corps épiscopal, à chaque âge, n'est pas « autocratique »; il est, si l'on veut, une autorité « constitutionnelle »; et la « Constitution » à laquelle il est tenu, aussi bien que le plus humble des fidèles, ce sont les préceptes dominicaux, l'enseignement apostolique, les définitions et décisions conciliaires qui l'ont précédé. Car la vérité, comme l'Église, est une dans le temps aussi bien que dans l'espace; elle ne peut se contredire dans la suite des temps. Il est donc parfaitement vrai qu'en ce sens la communauté entière de l'Église est *gardienne* du dépôt de la foi et du formulaire dogmatique qui en est l'explicitation; il est encore parfaitement vrai que le Corps épiscopal peut s'en référer aux théologiens de profession — clercs ou laïcs — pour débrouiller les complexités, les astuces, les ambiguïtés, les implications, les demi-vérités, les faussetés, les inexactitudes de nouvelles théories naissantes; mais en fin de compte, c'est tout de même ce Corps épiscopal qui est l'Organe compétent, autorisé et spécialement aidé pour *définir* le standard de foi au cours des siècles, en fonction des formules toujours nouvelles s'essayant à amender, à perfectionner ou à renouveler les anciennes. Si donc la distinction d'Église « enseignante et enseignée » peut être ambiguë dans son radicalisme (car même l'évêque est toujours à l'école de la tradition théologique, et même une religieuse de village peut enseigner le catéchisme), il n'en reste pas moins vrai que l'évêque, ou mieux le Corps épiscopal, seul, est « docteur » au sens de « définiteur » de la foi, et que le fidèle n'est que le gardien de l'enseignement reçu, même s'il peut le transmettre. Comme le faisait justement remarquer feu le métropolite Germanos de Thyatire dans la préface d'un livre sur Khomiakov, c'est cette confusion du droit universel de « garder » le dépôt de la foi avec le pouvoir charismatique de le « définir » en formules toujours plus explicites, qui est à la base de l'ecclésiologie de l'école khomiakovienne.

« C'est aussi l'oubli du caractère « constitutionnel » de l'épiscopat, qui est à la base de la deuxième confusion commise par les théologiens de l'école khomiakovienne, quand ils tâchent d'infirmer le principe conciliaire d'un épiscopat unanime, en objectant qu'aucune décision conciliaire ne fut prise à l'unanimité. En chaque occurrence, on confond la nouveauté du formulaire à décider avec le fond « constitutionnel », avec la vérité traditionnelle, soit révélée, soit déjà définie, sur laquelle il n'y a plus à revenir et qu'il n'y a

Les différents standards ainsi définis, l'auteur entend déterminer la valeur pragmatique de ce standard dans le dialogue œcuménique. Il souligne d'abord que le standard évangélique n'est d'aucune utilité, car il est inutilisable si le « scrutateur des Écritures » n'est pas ontologiquement, existentiellement enraciné dans cette tradition vivante qu'est l'Église. Cela est vrai mais on peut se demander si ce n'est pas là escamoter le problème même qui est en question. Selon lui une lecture solitaire de la Bible mène à la philosophie protestante du « ou bien ou bien » : grâce ou liberté, justification ou sanctification, foi ou œuvres, prophétisme ou sacramentalisme, sacerdoce royal ou sacerdoce ministériel, etc.

Après avoir montré combien catholiques et orthodoxes sont d'accord sur la nécessité d'une lecture de la Bible dans l'Église, l'auteur ajoute que catholiques romains et orthodoxes ne sont plus d'accord pour reconnaître où est l'Église inchangée et fidèle à elle même, où est la tradition vivante et consistante avec elle-même depuis les origines et cela parce qu'ils ne partagent pas la même foi sur la garantie de cette inerrance, sur le sujet de cette infaillibilité.

plus lieu de discuter. C'est ainsi que les trois évêques ariens excommuniés au Concile de Nicée ne le sont pas parce qu'ils refusent d'accepter la « Homoousios » (« consubstantiel ») proposé par saint Athanase en formant le sujet de la discussion, mais parce qu'ils rejettent, prétendûment sur l'autorité d'un texte des livres sapientiaux, la doctrine la plus claire et la plus évidente de saint Jean sur le Verbe divin; parce qu'ils entendent remplacer la doctrine johannique d'un médiateur « Dieu et homme » par la doctrine philonienne et judaïsante d'un « médiateur », sorte de sur-ange qui ne serait ni Dieu ni homme. Rejetant la substance même de la foi traditionnelle, ces évêques arianisants sont déclarés forfaitaires de leur droit à définir le dogme. Par contre, après Nicée, la longue lignée des évêques qu'on appelle, assez incorrectement d'ailleurs, « semi-ariens », bénéficieront de la patience de saint Basile aussi longtemps qu'ils ne nieront pas la justesse de l' « homoousios », maintenant canonisé, mais se contenteront de questionner sur son opportunité. De même, si le Concile d'Éphèse passe ses canons dogmatiques sur l'union « hypostatique » ou « réelle » des deux natures en Christ, malgré la résistance d'un groupe d'évêques nestoriens, c'est que la formule d'union « morale, dynamique ou virtuelle » préconisée par ces derniers, cachait mal le regret d'une distinction objective et réelle entre le Logos divin et l'Esprit-Saint, pour ignorer le premier au profit du second, alors que cette distinction était depuis longtemps reçue par la tradition trinitaire. En ce cas, les évêques nestoriens ont perdu qualification pour définir un sujet qu'ils n'acceptent pas, et la majorité du Concile peut revendiquer l'unanimité.

« La Tradition de la foi s'explicite aux sept Conciles œcuméniques qui s'échelonnent du IVe au VIIIe siècle. Ce formulaire explicité de la Révélation primitive couvre donc une activité magistérielle de près d'un millénaire coïncidant avec ce qu'on appelle, « phénoménologiquement » du moins, l'Église indivise. Ce formulaire canonique de la foi, comme tout formulaire est un exposé succinct, de style lapidaire, et risque par là même de se prêter à des interprétations fausses ou dangereuses dans leur ambiguïté. Car les mots ont une vie, et sur les mots anciens traditionnels et canoniques peuvent venir se greffer des sens nouveaux. La formule risque de se voir mentir à elle-même par le sens neuf qu'on peut y injecter. L'étiquette risque de protéger et de « couvrir » le poison dont elle se dit le vaccin. Il n'est pas de formule dogmatique qui ne puisse être dépouillée de son sens premier et violentée pour servir un sens nouveau et une hérésie nouvelle. L' « homoousios » anti-arien peut être employé dans un sens sabellien aussi néfaste que l'arianisme. La formule

On peut regretter que la présentation, que fait l'auteur, du standard catholique soit vraiment déficiente : il n'est pas une phrase de la présentation du standard orthodoxe à laquelle nous ne puissions souscrire du point de vue catholique. A quoi servent ces oppositions factices et sans valeur?

Enfin — et c'est peut-être pour nous l'affirmation la plus intéressante — l'auteur souligne l'importance de la tradition patristique du point de vue orthodoxe :

« Si l'orthodoxie s'est jalousement retranchée derrière cette tradition, si elle a conscience que là et là seulement se trouve à la fois la plénitude et la rectitude, que là et là seulement on évite à la fois la mutilation simpliste qui agace et le vice de déformation qui repousse, *il n'en est pas moins vrai que cette tradition n'est pas assez connue dans l'orthodoxie elle-même.* Le sens vague du vrai, l'intuition fine du vrai n'est pas encore connaissance claire et vraie de la vérité. Il ne suffit pas de disposer les saints Évangiles sur l'autel et de leur rendre l'hommage d'ailleurs fervent de multiples prostrations et d'encensements fréquents, il faut aussi les ouvrir, les lire et pratiquer ce qu'on y lit. Il en va de

des « deux volontés » peut être interprétée dans le sens hérétique de « deux personnes », etc. On ne peut donc jamais séparer une formule dogmatique de la pensée théologique qu'elle représente. Dogme et théologie, formule et contenu, mot et sens, corps et âme sont choses inséparables. Pour garder aux formules dogmatiques succinctes le sens original que l'Église y a mis, il faut donc toujours s'en référer au contexte des exposés plus longs, plus détaillés des théologiens qui les ont élaborées. C'est dire que derrière les formules dogmatiques se dresse la théologie des Pères de l'Église qui en est l'âme. C'est elle qui est le commentaire autorisé du dogme conciliaire et qui met en lumière avec précision l'état de la question, la valeur des arguments, la ligne de la discussion, le choix des mots, le bien-fondé des formules. Un Orthodoxe qui dissocierait la pensée des Pères de l'Église des formules sanctionnées par les Pères des Conciles, se contenterait d'étiquettes susceptibles d'interprétations les plus fantaisistes et les plus anachroniques; tout comme un catholique romain risquerait de mécomprendre les décisions tridentines ou vaticanes, de leur faire dire ce qu'elles n'entendent pas dire, s'il ne s'en référait aux actes et aux minutes des Sessions.

« Si l'Église Orthodoxe insiste tellement sur l'importance de la théologie des Pères, ce n'est pas par souci d'archéologie; ce n'est pas qu'elle estime que la pensée théologique a cessé, ou doit être considérée comme achevée avec le IXe siècle, ce n'est pas non plus canoniser automatiquement *tout* ce que *chaque* Père a pu dire ou écrire. Certains Pères ont avant tout la préoccupation pastorale, et leurs sermons évitent une rigueur d'expression que ni leur auditoire ne leur demande ni leur propre formation ne leur permet. Beaucoup sont des « spécialistes », ayant beaucoup pensé sur un sujet donné et passés maîtres en ce sujet, mais se contentant de refléter la pensée commune de l'Église sur le reste des vastes perspectives de la doctrine chrétienne. Aucun n'a épuisé toutes ces perspectives, aucun n'a fait le relevé détaillé de tous les domaines. Mais tous éclairent, soit la pensée commune de l'Église par leur *consensus*, soit le bien-fondé de la ligne dogmatique que leur compétence prépare ou commente, soit le champ des « dubia » encore ouvert aux joutes des écoles, soit la frontière où le « théologoumenon », théorie libre, doit s'arrêter pour respecter le dogme défini et obligatoire. L'importance et la valeur de la théologie des Pères de l'Église réside donc formellement en ceci, qu'elle fixe le sens précis du dogme et la limite de la foi définie par les Conciles œcuméniques. » (*Dans l'esprit et la vérité*, mars 1953, n° 15, pp. 7-8.)

même pour la tradition des Pères. Trop peu de participants orthodoxes au colloque œcuménique possèdent bien cette tradition; trop peu la connaissent suffisamment pour en parler avec autorité et pour rendre compte à ceux qui demandent ce compte; trop se contentent de brides détachées, mal comprises, inadéquatement exprimées; trop, manquant de vues d'ensemble, ne peuvent intégrer harmonieusement des vues partielles apparemment contradictoires alors qu'elles sont complémentaires; trop n'ayant aucun sens des proportions et aucune hiérarchie des valeurs, mettent l'accent sur le secondaire pour négliger ou même oublier l'essentiel. (Combien n'en n'avons nous pas rencontrés, incapables d'exposer clairement ce qui est en question par le Filioque ou qui ne voient plus dans la liturgie qu'une sorte d'Oberammergau où se joue scéniquement, quoique symboliquement, la vie du Christ.) *Pour l'orthodoxe aussi le débat œcuménique conduit sur le terrain de la tradition patristique est un gain : en essayant d'ouvrir à d'autres ce qu'il sait être les vraies perspectives, il acquerra la discipline de regarder ces perspectives bien en face et la joie de mieux les connaître. A vouloir instruire, il s'instruira; à vouloir donner, il s'enrichira.* »

Ces remarques rejoignent celles qu'a souvent faite le Père Florovsky en soulignant la carence d'une connaissance réflexive de la tradition, la nécessité d'un effort théologique orthodoxe — les travaux actuels nous donnent, il est vrai, bon espoir pour l'avenir.

Nous ne pouvons omettre ici les réflexions de M. Zander.

« Que peut apporter à l'Oikuménè l'Église Orthodoxe? Nous devons tout d'abord remarquer le fait que l'Église orthodoxe, dans son histoire, n'a connu aucune des catastrophes (au sens primitif de ce mot, c'est-à-dire de révolutions) qui ont marqué la vie de la chrétienté occidentale. L'orthodoxie ne s'est pas formée à l'école de la scolastique : elle n'a connu aucune dispute eucharistique; elle n'a connu ni Réforme ni réaction tridentine contre cette dernière. Aussi demeure-t-elle libre de certaines surcharges que courants et événements ont apportées au christianisme occidental; malgré ses deux mille ans d'existence, elle conserve la fraîcheur de la jeunesse, un certain caractère intact et immédiat. Comparée à la trame de la théologie occidentale, l'orthodoxie paraît souvent simple et massive, immédiate et naïve. Mais sa simplicité n'est pas simplisme; la grande complexité, le grand royaume des pensées spirituelles est déjà contenu en elle. Cette branche ne commence pas encore à se fléchir; ces feuilles ne commencent pas encore à se dessécher; l'immédiateté dans l'expérience du mystère n'échappe pas encore aux pensées théologiques; les recherches pour exprimer le mystère dans la langue humaine ne réclament encore aucune préparation logique, ne se soumettent encore à aucun travail intellectualiste. C'est pourquoi la dialectique la plus raffinée de l'orthodoxe paraît à l'homme d'Occident jaillir toujours de la mystique; par contre, les mystiques occidentaux paraissent à l'Orient tous sans exception surgir d'un intellectualisme inutile [...] *En conséquence, l'orthodoxie peut, dans le travail œcuménique, jouer le rôle d'apport complémentaire : elle est un signe vivant de la façon dont la*

vieille Église concevait et pensait telle ou telle question : le mystère du salut, le mystère de l'Eucharistie, le mystère de l'Église elle-même. Tout cela est donné dans l'orthodoxie sous une forme propre, distincte de celles de l'Occident et n'est pas tellement contenu dans sa doctrine que dans la vie mystérieuse de l'Église, inaccessible à l'entendement, mais réellement sensible, visible et audible. Aussi l'orthodoxie est-elle d'abord liturgie et ses saints ont-ils ensuite une si grande signification[10]. »

L'auteur affirme alors que « grâce à la liturgie, la patristique vivante coule à flots dans l'âme du peuple croyant ». Nous craignons qu'il n'y ait une part de romantisme dans une telle présentation : ce n'est pas que nous méconnaissions la profondeur de la vie orthodoxe, mais une saine autocritique permettrait de mieux faire comprendre encore la portée du témoignage de la vie orthodoxe. Il est facile d'opposer cette vie à l'intellectualisme catholique : est-ce une opposition réelle? Il n'y a de témoignage que de la vérité et nous craignons ici que certains théologiens orthodoxes — qui auraient pourtant été bien placés par leur long séjour en Occident pour connaître l'Église catholique — n'aient pas fait l'effort nécessaire pour une compréhension vraiment profonde du catholicisme. Nous restons étonnés et peinés de certaines affirmations — à notre avis sans fondement — de M. Zander.

Cependant nous ne pouvons méconnaître l'intérêt toujours croissant suscité dans le monde orthodoxe par les positions catholiques. Il est juste de noter le souci de plus en plus vif d'une appréciation exacte des positions catholiques. De nombreux articles se sont donnés pour tâche d'étudier la position catholique dans le problème œcuménique : certains théologiens sont allés jusqu'à reconnaître qu'ils avaient parlé autrefois en des termes inadéquats de l'Église romaine. Ce n'est pas que les articles d'inspiration assez hostile aient complètement disparu, mais ils ne font que souligner davantage l'évolution générale assez sensible. N'est-il pas significatif que M. Kalogirou ait publié en 1951 un livre sur les positions ecclésiologiques des théologiens catholiques romains ? Récemment encore, dans Apostolos Andréas, *Mgr* Jacques *de Philadelphie*[11] *analysait les diverses réactions catholiques à propos d'Evanston.*

Nous avons parlé plus haut de la tradition : il faut reconnaître que dans l'Église orthodoxe cette tradition n'est pas toujours perçue dans son universalisme. Des articles récents ont essayé au sein de l'orthodoxie de dissocier orthodoxie et hellénisme : citons entre autres l'article du P. L. Gillet, *qui entend montrer combien le patriarcat de Constantinople — en raison même de la disparition de son influence temporelle et de la diminution de son importance numérique — doit se faire le champion de l'œcuménicité.*

« Il serait du reste impossible d'identifier le patriarcat avec l'hellé-

10. Zander, *Was kann die Orthodoxe Kirche der Oekumene geben*, dans *Oekumenische Rundschau*, 1953, pp. 72-80, 75-76.

11. Mgr Jacques, métropolite de Philadelphie, *La position des catholiques-romains à l'égard du mouvement œcuménique*, dans *Apostolos Andreas*, 2 mars 1955.

nisme, soit ethnique, soit culturel. Assurément, il y aura toujours un hellénisme chrétien, indestructible, celui du Nouveau Testament, écrit en grec, celui des martyrs et des Pères de l'Église. Mais cet hellénisme est différent d'une nationalité, d'une politique ou d'une civilisation. Sans oublier ce que la Grèce a fait pour le Christ, le patriarcat œcuménique peut toujours élargir ses horizons et accentuer le caractère supranational, mondial de l'orthodoxie[12]. »

Ces diverses citations suffiront, nous l'espérons, à montrer combien le problème œcuménique commence à pénétrer la conscience orthodoxe.

M.-J. Le G.

12. Lev Gillet, *L'actuelle signification spirituelle du patriarcat œcuménique*, publié dans *Apostolos Andreas* des 6, 13, 20, 27 octobre, 3 et 10 novembre 1954. Repris dans *Orthodoxia*.

L'union des Églises du Sud de l'Inde

Les « œcuménistes » s'entendent souvent demander par les « chrétiens moyens », et par les protestants peut-être plus encore que par les catholiques : « Le mouvement œcuménique va-t-il bientôt réaliser l'union des Eglises? A-t-il commencé, en fait, de la réaliser? » Devant cette demande naïve, il y a deux types de réactions faciles. Les uns vous diront que l'union, de fait, est réalisée : par le Conseil œcuménique des Eglises, par tous les organismes de coopération qu'il peut engendrer ou coiffer. Les autres, tout à l'opposé, vous expliquent que l' « union des Eglises » est un objet eschatologique, dont il serait vain (et peut-être dangereux) de chercher une matérialisation prématurée...

Il faut reconnaître que « les simples » dont saint François d'Assise parlait avec tant de tendresse, et au nombre desquels il espérait seulement que le Seigneur voudrait bien le placer, sont également déçus par l'une ou l'autre réponse. Si la « réunion » ne doit prendre forme que dans l'ἔσχατον, ils ne comprennent plus très bien l'utilité du mouvement œcuménique. Et si ce mouvement prétend lui-même être son propre but, après avoir flairé un mysticisme suspect ils subodorent une pure et simple mystification.

Heureusement, la masse des travailleurs de l'unité, qui hésitent simplement, quand on leur pose la question, à donner l'une ou l'autre de ces réponses décevantes, le font parce qu'ils savent bien qu'il y a une réalité, *actuelle déjà*, que l'œcuménisme a produite, mais qu'elle ne se prête pas à se laisser définir en deux mots pour ceux qui restent en dehors de l'expérience. Cette réserve très respectable ne doit pas, cependant, risquer de laisser le champ libre aux deux réponses faciles et fallacieuses. Si tout ce qu'a déjà réalisé, dans la psychologie commune des chrétiens en route vers l'unité, le mouvement œcuménique ne se prête pas à des bilans rapidement formulables en des termes lisibles pour tout le monde, il a pourtant suscité déjà bien des faits d'unité qui sont loin d'être négligeables.

D'une part, la plupart des Eglises locales, nationales, échappent progressivement à l'esprit de clocher qui les avait toutes plus ou moins anesthésiées à l'égard de l'universalité de fait qu'elles reconnaissaient en principe à « l'Eglise », sous la forme

même au moins où chacune la conçoit. Dans cet ordre d'idées, il serait peu sage de méconnaître la tâche considérable réalisée respectivement par les Eglises anglicanes, les Eglises presbytériennes, les Eglises méthodistes, et particulièrement, depuis une vingtaine d'années, les Eglises luthériennes, de par le monde, sans parler de bien d'autres groupements chrétiens, pour que les particularismes locaux, nationaux, linguistiques, culturels, etc., cessent de séparer de fait ceux qui, déjà, sont d'accord sur les principes fondamentaux.

Remarquons-le, pourtant : certains œcuménistes voient d'un mauvais œil ces unions mondiales par apparentement. Elles leur semblent de nature à renforcer les particularismes doctrinaux ou ecclésiastiques, et ainsi à rendre l'union finale de tous plus difficile. L'objection vient surtout, sinon exclusivement, de ceux qui mettaient leurs espoirs pour une union des chrétiens dans le libéralisme a-dogmatique qui fleurissait partout vers la fin du XIXe siècle. On peut leur répliquer qu'une des expériences les plus fécondes de l'œcuménisme a été justement, bien au contraire, que les chrétiens ne sauraient s'unir sur un minimum, mais seulement dans une commune redécouverte de la plénitude. Dans cette perspective, une reprise de conscience, par chacune des grandes familles spirituelles de la chrétienté, de ce qui fait son trésor propre, si elle s'opère dans l'authenticité de la vérité et la vérité de la charité, loin de faire obstacle à l'union ultime, semble devoir être son prélude nécessaire. Si elle fait découvrir, sans doute, des difficultés auxquelles on n'avait pas songé d'abord, tant mieux. Faute de cette découverte, si l'union avait eu lieu plus vite, elle se serait révélée fatalement de ces unions précaires dont Lyon et Florence ont donné les premiers exemples, et qui n'aboutissent, comme ce fut le cas, qu'à des désunions plus profondes et plus amères.

Cependant, à côté de ces phénomènes de réunions d'Eglises apparentées, au plan mondial, l'œcuménisme a déjà produit des unions locales, entre Eglises appartenant aux familles les plus traditionnellement opposées à travers toute la chrétienté. De ces unions, qui semblent présager ce que pourrait être l'union tout court, un des exemples les plus célèbres, mais aussi les plus discutés, est l'union des Eglises du Sud de l'Inde. Son étude attentive révèle, croyons-nous, un exemple passionnant de réalisation d'unité chrétienne, où l'on voit jouer, dans un domaine limité, la plupart des forces antagonistes qui constituent *le* problème œcuménique dans sa plus large extension. Pour quiconque s'intéresse à l'œcuménisme, sans se satisfaire ni de la chimère d'un œcuménisme « réalisé » ni de la défaite d'un œcuménisme « eschatologisé », il n'est peut-être pas, actuellement, de sujet d'étude plus primordial. Pour l'ecclésiologie catholique, en particulier, il nous semble offrir matière à des réflexions d'un réalisme que ne peut nourrir à ce point, jusqu'ici, aucun autre fait analogue.

C'est dans cette pensée que nous nous proposons donc d'examiner ici tour à tour : 1) la voie suivant laquelle l'union du Sud de l'Inde s'est accomplie; 2) l' « Eglise » nouvelle qui en a été le résultat immédiat; 3) l'évolution dans laquelle ses origines et sa constitution paraissent actuellement l'orienter, sous l'influence du développement de la pensée et de la vie religieuses dont tout cela, dans l'atmosphère plus générale de la chrétienté d'aujourd'hui, constitue les données.

I

Nous ne pouvons même pas songer à donner ici une esquisse complète de l'histoire du mouvement qui devait aboutir à l'union conclue en 1947 pour l'Inde du Sud. On la trouvera retracée avec une admirable clarté dans un livre écrit par un théologien luthérien, spécialiste des problèmes missionnaires, Bengt Sundkler, professeur à l'université d'Upsal. Publié à Londres en 1954, aux éditions Lutterworth Press, ce volume est intitulé *Church of South India : the Movement towards Union (1900-1947)*. L'objectivité dans la présentation des faits, des personnalités, des problèmes, y est tout à fait remarquable. L'auteur a pu d'ailleurs y être aidé par le fait que lui-même n'appartenait à aucune des Eglises ni des confessions directement en cause. Cela ne signifie pas que sa propre position ecclésiastique ait été sans influencer les jugements, très discrets mais fort nets, dont il a accompagné le cours de son exposé. Nous le lui reprochons d'autant moins que c'est à un jugement de ce genre que nous voudrions parvenir nous-mêmes, du point de vue catholique, à partir de la documentation si riche qu'il a su si bien ordonner et éclairer. A sa suite, nous chercherons simplement à présenter d'abord les quelques données les plus importantes sur lesquelles s'est bâti l'effort d'union dans l'Inde du Sud, puis les étapes principales de la réalisation dont cet effort devait être la source. Mais tout approfondissement de la question suppose un recours direct à ce livre d'une singulière richesse.

La situation dans l'Inde du Sud, au début de ce siècle, représentait un exemple particulièrement aigu des résultats tragiques auxquels conduit partout la multiplicité des efforts missionnaires des chrétiens séparés. Sans parler des missions catholiques, naturellement restées en dehors de toute l'histoire que nous allons parcourir, l'Inde du Sud rassemblait des missions qui, par les dénominations ecclésiastiques, les tendances doctrinales, les nationalités d'origine des missionnaires et des sociétés qui les avaient envoyés, résumaient presque toutes les bigarrures de la chrétienté occidentale. Cette compétition se trouvait aggravée du fait que l'effort missionnaire, dans ce pays,

visait des populations très douées intellectuellement, et en rapide prise de conscience d'un sentiment national qui devait, en moins d'un demi-siècle, leur assurer une totale indépendance politique. D'autre part, un facteur positif qui poussait à l'union était l'influence, plus ou moins grande, mais partout sensible, du « réveil évangélique », d'origine wesleyenne, lequel, traversant peu à peu la plupart des Eglises protestantes (ou anglicanes) d'origine anglo-saxonne au cours du XIXe siècle, y avait partout intensifié l'effort missionnaire. C'est ainsi qu'après un effort pour grouper les différentes Eglises fondées par les missions presbytériennes, britanniques ou américaines, à travers toute l'Inde, un rapprochement s'était dessiné, dès le début du siècle, dans l'Inde du Sud, entre cette Eglise presbytérienne unifiée et les Eglises congrégationalistes fondées, en particulier, par la puissante *London Missionary Society*. Ce mouvement avait abouti, en 1908, à la formation d'une *South India United Church* (*S.I.U.C.*). A vrai dire, la proportion des congrégationalistes y était de 9 contre 1 (sur un total de 142.000 membres), et l'influence presbytérienne, au début, ne s'était fait sentir que dans un groupement, assez lâche en principe, des communautés locales en un organisme cohérent. Mais la valeur personnelle de certains des dirigeants presbytériens qui s'étaient engagés dans cette union allait assurer un rayonnement de leurs principes bien supérieur à ce qu'on aurait pu attendre de leur faiblesse numérique.

En face de cela, l'Eglise anglicane, pour le même territoire, comptait trois diocèses : Madras, fondé en 1835, Travancore, en 1879, et Tinnevelly, en 1896. Ces diocèses avaient été créés par le travail de deux sociétés missionnaires anglicanes : la vieille *Society for the Propagation of the Gospel*, d'esprit traditionnel (« *high Church* » modéré), et la très active en même temps que très « evangelical » *Church Missionary Society*. Mais, alors que l'influence *high Church*, et même décidément « tractarienne », était très forte dans les diocèses anglicans du Nord de l'Inde, c'était incontestablement la C.M.S., « *low Church* », mais très vivante dans le sens du « réveil », qui l'emportait au Sud. Une de ses plus intéressantes réussites était dans le diocèse de Tinnevelly, où la création de conseils ecclésiastiques locaux très actifs avait assuré une participaion intense des laïcs eux-mêmes à la vie de l'Eglise et à son effort missionnaire. De ce côté, une orientation « unioniste » allait être donnée; d'abord par l'évêque Whitehead (anglais, pourvu du siège de Madras en 1899), puis, en coopération avec lui, par l'évêque Azariah (indien, consacré comme son auxiliaire en 1912, puis établi sur un nouveau siège créé à Dornakal). Il est remarquable, à cet égard, que la venue de Whitehead à Madras avait d'abord été considérée comme catastrophique pour les perspectives d'union plus étroite dans le sud, à cause de ses positions assez « anglo-catholiques ». En fait, il allait s'intéresser

très vite autant que personne à cette union, mais contribuer à la faire passer décidément, du plan de l'indifférentisme confessionnel à celui d'une réflexion nouvelle sur les problèmes ecclésiologiques. Parallèlement, son jeune collègue indien évoluerait de son côté, sans rien perdre d'un zèle missionnaire et unioniste de la première heure, vers des positions de plus en plus traditionnelles.

Le rapprochement entre l'*United South India Church* et cette Eglise anglicane dans le Sud de l'Inde allait s'esquisser en 1919, à la conférence de Tranquebar.

Pour comprendre celle-ci, on doit noter d'abord le retentissement de la conférence missionnaire mondiale d'Edimbourg, en 1910. Non seulement cette assemblée avait fait sentir à toutes les Eglises issues de la Réforme du XVIe siècle la situation tragique où leurs divisions les plaçaient sur le plan missionnaire, mais deux des rapports les plus impressionnants y avaient été présentés respectivement par G. S. Eddy, pour l'*United South India Church*, et par Azariah lui-même, pour l'Eglise anglicane de la même région. Depuis lors, un renouveau de tout l'effort missionnaire avait eu lieu par leur coopération dans ce district qui leur était commun; cependant, le mouvement *Faith and Order*, d'une part, se préparait; le nationalisme indien, d'autre part, faisait sentir à tous les missionnaires qui réfléchissaient que des Eglises indiennes ne faisant que refléter les Eglises européennes ou américaines, avec leurs divisions, étaient sans avenir.

C'est dans tout ce contexte que doit se lire la résolution de Tranquebar, poussant à un effort vers l'union dans le Sud de l'Inde, en vue d'une seule Eglise projetée, où, disait-on : « Nous croyons que ces trois éléments scripturaires doivent être conservés : 1) L'élément *congrégationnel*, représentant « l'Eglise entière », où « tout membre » ayant un accès direct à Dieu, chacun y exerce son propre don pour le développement de tout le corps. 2) L'élément délégué organisé, ou *presbytérien*, par lequel l'Eglise pourrait s'unir dans une Assemblée générale, des Synodes ou des Conseils. 3) L'élément représentatif, exécutif, ou *épiscopal*. Ainsi, les trois éléments, desquels aucun n'est absolu ou suffisant sans les autres, devraient être inclus dans l'Eglise de l'avenir, car nous ne visons pas à un compromis pour le bien de la paix, mais à la compréhension pour le bien de la vérité »[1].

Ce texte devait provoquer de considérables réactions des deux côtés. Du côté de la S.I.U.C. allait intervenir le théologien anglais Bernard Lucas, représentant du congrégationalisme de tendance libérale, pour s'opposer aux concessions, favorisées par Eddy, à l'égard d'un type ecclésiastique plus traditionnel. Du côté anglican, Palmer, évêque de Bombay, allait de son côté

1. Cité par Bengt Sundkler, *op. cit.*, p. 101.

tenter de préciser ce que les anglicans croyaient devoir maintenir à tout prix, et ce qu'il leur semblait possible de concéder.

Le manifeste de Tranquebar, en dehors de la déclaration théorique que nous avons citée, supposait en effet une voie assez précise déjà pour la faire entrer dans la pratique. D'une part, on reconnaîtrait l' « Episcopat historique », c'est-à-dire, expliquait-on, « l'acceptation du fait de l'épiscopat, mais non d'aucune théorie sur son caractère ». D'autre part, on reconnaîtrait également, non seulement le sacerdoce universel de tous les fidèles, exprimé dans leur participation effective à la vie et à la direction de l'Eglise, sous des formes inspirées par le passage capital que nous avons cité, mais une « égalité spirituelle » entre les membres des différentes Eglises se réunissant. Celle-ci paraissait impliquer qu'on ne mît pas en question la validité de leurs différents ministères au moment de la réunion. Pour l'avenir, on consacrerait au point de départ de nouveaux évêques, qui recevraient la consécration par imposition des mains de trois évêques anglicans et de trois ministres de la S.I.U.C. Par ailleurs, on suggérait ensuite un service de « Commission » par lequel tous les ministres (déjà précédemment en fonction), s'ils voulaient ensuite pouvoir officier partout, recevraient des nouveaux évêques le pouvoir de le faire.

C'est à ces différentes suggestions que les discussions allaient s'attacher. Du côté de Bernard Lucas, la crainte s'exprimerait que ce procédé n'aboutisse de fait à une victoire définitive de l'Anglicanisme, réabsorbant ceux qui viendraient à lui. En effet, disait-il, les évêques anglicans se considéreraient en fait comme les seuls véritables consécrateurs des évêques futurs et, par leur intermédiaire, comme donnant aux autres ministres, dans la « commission » envisagée ultérieurement, des pouvoirs que ceux-ci n'auraient pas eus jusque-là.

De son côté, Palmer insistait sur trois points : 1) l'union ne peut se faire qu'en acceptant tous ensemble un plan de Dieu où les convictions positives de tous ceux qui se réunissent doivent apparaître non pas comme des données qui se nient et s'opposent, mais bien comme des données qui s'exigent et se complètent mutuellement; 2) toute partie qui entre dans l'union doit accepter d'une certaine manière de mourir, pour que tous ensemble ressuscitent dans l'unité; 3) l'Eglise une suppose nécessairement à la fois des lois générales qui doivent être maintenues comme telles, et des exceptions particulières, qui doivent aussi être acceptées, mais acceptées comme des exceptions qui ne nient aucunement la loi.

En 1920, pour la première fois, se réunirait un *Joint Committee* où ces positions allaient être confrontées. Cependant, la même année, se réunissait également la Conférence de Lambeth, de tout l'épiscopat anglican. Le principe y serait admis, en vue de réunions avec des Eglises non-épiscopales, d'une « commission » ou « recognition » des ministres anglicans par

celles-ci, mais avec la contre-partie de l'acceptation par les ministres des autres Eglises d'une « commission par le moyen de l'ordination épiscopale, leur procurant un ministère dans toute la communauté ».

Dans les années qui suivirent, un fait nouveau, et capital, fut l'entrée des méthodistes dans les négociations touchant le Sud de l'Inde. Ceux-ci apportaient leurs sympathies croissantes pour l'anglicanisme dont ils ne s'étaient détachés qu'à regret au XVIIIe siècle, leur sens très fort de l'unité entre les Eglises locales. Ainsi, indéniablement, ils fournissaient un intermédiaire efficace entre l'anglicanisme et l'S.I.U.C.

Contemporains de la conférence de Lausanne (1927), où devait s'inaugurer le mouvement *Faith and Order*, les travaux du *Joint Committee*, de 1920 à 1929, allaient être marqués, d'une part, par le durcissement de certaines exigences « protestantes », face aux anglicans; d'autre part, le lent mais général retour de la théologie protestante elle-même vers des lignes bien plus traditionnelles que celles qu'elle avait suivies au XIXe siècle, en particulier sur le plan exégétique et dans le domaine sacramentel, allait aussi se faire sentir.

Si modérée que fût la position anglicane dans le Sud de l'Inde, excluant expressément (dans son insistance même sur l' « épiscopat historique ») toute référence à l'idée tractarienne de la « succession apostolique », elle allait soulever pourtant certaines oppositions presque irréductibles. Une part considérable de l'S.I.U.C. et une part notable des méthodistes, même s'ils acceptaient l'épiscopat pour l'avenir, voulaient d'abord qu'il fût contre-balancé efficacement par une participation effective, non seulement des autres ministres mais des laïcs eux-mêmes, à la conduite de l'Eglise. Mais ce qui devait causer les plus grandes difficultés aux anglicans n'était pas encore cela. C'était plutôt la volonté, de plus en plus nettement affirmée par les autres chrétiens du Sud de l'Inde, en venant à l'union, de voir reconnue la pleine et entière validité de leur ministère, sur un pied d'égalité parfaite avec le ministère conféré par l'épiscopat. Ils en arriveraient à faire de cela une condition *sine qua non* de leur acceptation de l'épiscopat à partir de l'union. Dans ces conditions, les Anglicans eux-mêmes échapperaient difficilement à l'impression que faire accepter l'épiscopat à un tel prix revenait à le priver de son contenu.

Un premier schéma d'union fut mis sur pied en 1929 et officiellement proposé aux discussions des différentes Eglises concernées. La conférence de Lambeth, l'année suivante, maintint ses encouragements aux anglicans qui travaillaient à l'union, mais précisa pour la première fois que, sur les bases envisagées, l'Eglise qui serait formée ne pourrait plus être considérée comme une partie de l'Eglise anglicane. Cependant, le projet comportait déjà ce qu'on appelait le *pledge* : un engagement mutuel que « dans l'Eglise unie aucun arrangement

concernant des Eglises, congrégations (*i. e.* paroisses) ou ministres ne sera fait sciemment, soit en général ou dans des cas particuliers, qui offenserait les convictions réfléchies (*conscientious*) de quiconque elles concerneraient »[2]. Cela voulait dire en clair qu'on renonçait expressément à imposer jamais à d'ex-anglicans qui n'en voudraient pas des ministres non-ordonnés par un évêque. Sur cette garantie, la conférence de Lambeth, malgré la décision formulée plus haut, maintenait la possibilité de liens en quelque sorte personnels d'intercommunion avec ces ex-anglicans dans l'avenir.

Cependant, au cours des années qui suivront, en particulier en 1932, sous l'influence du théologien non-conformiste Bartlet notamment, les exigences protestantes iraient toujours plus loin. Contre l'avis même d'un ex-presbytérien, comme Maclean, on dénierait tout droit de veto à l'évêque dans son Synode, se trouvât-il mis en minorité, et on assurerait dans toutes les assemblées de l'Eglise une majorité à l'élément laïc. Mais surtout, dès avant l'union, les non-anglicans exigeraient des anglicans des actes formels d'intercommunion, pour faire la preuve en quelque sorte de leur reconnaissance effective de la validité des ministères et des sacrements autres que les leurs. Vers 1935, une poussée d'origine congrégationaliste se ferait même très forte quelque temps pour obtenir (sans succès d'ailleurs) l'admission au moins de principe d'une possibilité de célébration eucharistique par de simples laïcs.

C'en était trop, même pour des anglicans aussi « compréhensifs » que Palmer. Vers ces mêmes années, tous les théologiens de tendance anglo-catholique, ou à peu près, en arriveraient à condamner formellement l'ensemble du projet d'union et une des plus déchirantes controverses que l'anglicanisme eût connues depuis longtemps s'ensuivrait, qui n'est pas éteinte aujourd'hui.

Il est piquant de remarquer d'ailleurs, que, vers la même époque, sous l'influence d'un missionnaire d'origine bâloise, A. Streckeisen, les anglicans allaient rencontrer une autre opposition, non plus de gauche, si l'on peut dire, mais de droite.

Jusque-là, on le voit, c'était le problème du ministère qui s'était trouvé au premier plan. Ici, ce sont les questions de foi dogmatique qui vont brusquement s'y voir portées.

Dans les premiers entretiens, on était tombé très facilement (trop facilement) d'accord sur une référence à l'Ecriture et à la foi de l'ancienne Eglise, formulée dans les grands symboles. Cela satisfaisait également les protestants libéraux et les anglicans mi-modernistes mi-catholicisants, du type de Palmer. Les protestants orthodoxes, mais d'une orthodoxie piétiste, influencés par le « réveil », n'y avaient pas vu malice. Streckeisen, sous

2. Cf. Bengt Sundkler, *op. cit.*, p. 166.

l'influence de Barth, va au contraire dénoncer dans l'indécision de ces formules à la fois un catholicisme latent (Ecriture et Credos traditionnels mis sur le même pied ou presque) et la porte ouverte au libéralisme dogmatique. Il exigera donc que le formulaire d'union déclare que « la Sainte Ecriture » sera pour l'Eglise unie « l'unique *standard of faith and life* et qu'elle ne tolérera que l'enseignement qui s'y conforme[3] ». Il est très intéressant de noter que la nouvelle formule sera finalement acceptée à peu de chose près, mais bien plutôt comme une tessère d'orthodoxie que pour la pointe qu'elle pouvait recéler contre l'idée de tradition. Tant il est vrai que tous les négociateurs se trouvaient comme emportés dans la vague de retour vers un christianisme dogmatique, si caractéristique de ces dernières années, sans du tout se soucier pour cela de faire leurs les étroitesses du barthisme.

La controverse suscitée dans l'anglicanisme va peu à peu se fortifier, d'autre part, du projet de faire participer les « presbytres » (comme on appellera les ministres du second rang dans la future Eglise, pour éviter le mot de prêtres) aux consécrations épiscopales. Finalement, les anglicans du Sud de l'Inde l'admettront, pourvu qu'on l'entende comme en Suède où deux prêtres du diocèse de l'Elu participent à la consécration, non comme consécrateurs, mais comme témoins de son acceptation par son clergé. La chose passera donc, avec cette disposition que, là où l'on s'y opposera (le conseil diocésain), ces deux « presbytres » n'imposeront pas les mains.

Mais tout ceci, ainsi que le caractère facultatif laissé à la confirmation, portera à son comble le pessimisme des anglicans *high church* en Angleterre. En 1945, leur opposition deviendra un véritable tollé, quand il apparaîtra que le fameux *pledge* ne sera finalement admis lui-même par les non-anglicans qu'avec des réserves. C'est donc dans une atmosphère assez tendue que l'union se fera enfin en 1947, l'ensemble des anglicans voyant avec tristesse les quatre diocèses du Sud de l'Inde quitter leur Eglise pour ce qui leur paraissait assez généralement une aventure incertaine, et à la minorité anglo-catholique presque une apostasie...

Le 27 septembre 1947, dans la cathédrale jusque là anglicane de Madras, l'évêque de Travancore, Cherakarottu Korula Jacob, lisait la déclaration solennelle d'après laquelle

Les diocèses de Madras, Travancore et Cochin, Tinnevelly, et Dornakal, de l'Église de l'Inde, de Birmanie et de Ceylan[4], — les conseils d'Église de Madras, Madura, Malabar, Jaffna, Kannada, Telugu et Travancore de la *South India United Church*, — l'Église méthodiste du Sud de l'Inde... sont devenues une seule *Église du Sud de l'Inde*, et les Évê-

3. Bengt Sundkler, *op. cit.*, p. 271.
4. Titre officiel de l'Église anglicane aux Indes.

ques, Presbytres, Diacres et *Probationers*[5] qui ont adhéré à la Base d'union et accepté la constitution de l'Église du Sud de l'Inde (dont les noms sont déposés sur cette table sainte) sont Évêques, Presbytres et Diacres de cette Église : au Nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

II

Comment se présente maintenant, dans sa constitution et dans la Base d'Union qui en donne les principes, la nouvelle Eglise[6] ?

Bornons-nous à relever ce qui est dit d'essentiel sur la foi, les sacrements, le ministère, ainsi que quelques détails sur la liturgie.

Concernant la foi, voici exactement les formules finales de la *Basis of Union*[7] :

Les Églises qui s'unissent acceptent les Saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testaments comme contenant toutes les choses nécessaires au salut et comme la règle (standard) suprême et décisive de la foi, et elles reconnaissent que l'Église doit toujours être prête à se corriger et se réformer en accord avec l'enseignement de ces Écritures selon que l'Esprit le[8] révélera.

Elles acceptent aussi le Symbole des Apôtres et le symbole communément appelé de Nicée, comme témoignant de cette foi et la sauvegardant et elles reconnaissent dans l'action de grâce que la même foi est continuellement confirmée par le Saint-Esprit dans l'expérience de l'Église du Christ. C'est ainsi qu'elles croient en Dieu, le Père, le Créateur de toutes choses, par l'amour duquel nous sommes préservés; elles croient en Jésus-Christ, le Fils incarné de Dieu et le Rédempteur du monde, en qui seuls nous sommes sauvés par la grâce, étant justifiés de nos péchés par la foi en Lui; elles croient dans le Saint-Esprit, par qui nous sommes sanctifiés et édifiés dans le Christ et dans la communion (*fellowship*) de son Corps; et dans cette foi elles adorent le Père, le Fils et le Saint-Esprit, un seul Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'Unité.

Quant aux sacrements, le baptême et l'eucharistie sont mentionnés comme des moyens de grâce, établis conformément à l'enseignement du Christ. Pour le second, il est précisé que « le Christ seul est le vrai célébrant dans toute communion, continuant de faire ce qu'il a commencé à la chambre haute ». Plus loin, il est ajouté :

Les seules conditions indispensables pour l'administration de la grâce

5. Titre donné aux ministres non encore ordonnés des Églises protestantes.
6. Ces deux documents ont été publiés à Madras, en 1952.
7. *Op. cit.*, p. 71.
8. « Le » se rapporte évidemment non à l'enseignement mais à la correction et la réforme mentionnées d'abord.

de Dieu dans l'Église sont les immuables promesses de Dieu lui-même et le rassemblement du peuple élu de Dieu dans la puissance du Saint-Esprit. Dieu est un Dieu d'ordre, et son bon plaisir a été d'user de l'Église visible et de ses ministères régulièrement constitués comme des moyens normaux de l'opération de Son Saint-Esprit. Mais il n'est possible à personne de limiter l'opération de la grâce de Dieu à aucun canal particulier, ou de nier la réalité de sa grâce quand elle est visiblement manifeste dans la vie des Églises et des individus[9].

Ceci nous amène directement au ministère.

Les Églises qui s'unissent croient que le ministère est un don de Dieu par le Christ à son Église, qu'il a donné pour le perfectionnement de la vie et du service de tous ses membres. Tous les membres de l'Église ont un égal accès à Dieu. Tous, selon leur mesure, participent au sacerdoce (*High Priesthood*) du Christ ressuscité et monté au ciel duquel seul l'Église dérive son caractère de sacerdoce royal. Tous pareillement sont appelés à continuer sur la terre l'œuvre sacerdotale du Christ en manifestant dans leur vie et leur parole la gloire du pouvoir rédempteur de Dieu en Lui. Aucun individu et aucun ordre ne peut réclamer une possession exclusive de ce sacerdoce céleste. Mais dans l'Église il y a eu de tout temps un ministère spécial, pour lequel des hommes ont été appelés par Dieu et mis à part dans l'Église. Ceux qui sont ordonnés au ministère de la Parole et des sacrements peuvent exercer leurs offices seulement dans et pour l'Église, par le pouvoir du Christ le seul grand-prêtre. [...] Les Églises qui s'unissent croient que dans l'ordination Dieu, en réponse aux prières de son Église, répand et certifie à ceux qu'il a appelés et que son Église a acceptés pour quelque forme particulière de ministère que ce soit une commission pour cela et la grâce appropriée[10].

Voici maintenant ce qui nous est dit du « presbytérat » :

Les Églises qui s'unissent s'accordent sur ce point que les presbytres sont spécialement appelés et commissionnés par Dieu pour être les dispensateurs de sa Parole et de ses sacrements, pour déclarer son message de pardon aux pécheurs pénitents, pour édifier les membres de l'Église dans leur très sainte foi[11]...

Le passage sur l'épiscopat est fort long, car il reconnaît franchement qu' « il y a, à l'intérieur des Eglises qui s'unissent différentes vues et croyances » à ce sujet. Certains, nous dit-on, n'y voient qu' « une forme de gouvernement ecclésiastique qui a persisté à travers les siècles, et peut comme telle être appelée historique, et qui aujourd'hui est expédiente pour l'Eglise du

9. *Op. cit.*, pp. 72-73.
10. *Op. cit.*, pp. 73-74.
11. *Op. cit.*, p. 75.

Sud de l'Inde. D'autres croient que l'Episcopat est d'institution divine et que l'ordination épiscopale est une garantie essentielle des sacrements de l'Eglise[12] ».

Cependant, nous dit-on, « quelles que soient ces différences, toutes les Eglises qui s'unissent sont d'accord, puisque l'épiscopat a été accepté dans l'Eglise depuis les premiers temps, pour qu'il soit en ce sens convenablement appelé historique, et sur ce fait qu'il est nécessaire (*needed for*) à l'œuvre pastorale et à l'extension de l'Eglise dans l'Inde du Sud. Toute interprétation additionnelle, quoiqu'elle puisse être soutenue individuellement, ne lie pas l'Eglise unie[13] ». La suite précise entre autre chose que « toute ordination de presbytre devra être accomplie par l'imposition des mains de l'évêque et des presbytres, et toutes les consécrations d'évêques par l'imposition des mains d'au moins trois évêques[14] ».

Ajoutons ici ce que prescrit d'autre part la Constitution, que trois presbytres[15] présenteront l'Elu au nom de son diocèse à l'évêque qui préside à la consécration, et qu'ils participeront à l'imposition des mains avec les évêques à moins que le Conseil diocésain en ait décidé autrement[16].

Précisons en outre que le conseil diocésain comprend, avec l'évêque, tous les « presbytres » en fonctions et un nombre de conseillers laïcs égal au moins au nombre total des ecclésiastiques et au plus à deux fois ce nombre[17]. Au Synode général, autorité suprême, tous les évêques ont leur place, ainsi qu'au moins deux presbytres et au plus six par diocèse, au moins quatre laïcs et au plus huit par diocèse[18]. D'autre part, les membres laïcs des conseils diocésains seront soit élus, soit nommés, soit membres *ex officio* du fait d'une fonction dans l'Eglise, selon que chaque conseil le décidera, et ce sera chaque conseil qui choisira les délégués synodaux autres que l'évêque[19].

A quoi il faut ajouter que la constitution déclare formellement :

« Sur chaque évêque dans son diocèse, et sur les évêques de l'Église en corps repose la responsabilité de déclarer (*stating*) publiquement, suivant qu'il en est besoin, la doctrine de l'Église universelle... Mais les évêques en corps ne produiront de telles déclarations qu'après consultation de représentants des presbytres et des laïcs qui devront être désignés dans ce but selon des règles établies par le Synode de l'Église, et aucune

12. *Op. cit.*, p. 76.
13. *Op. cit.*, p. 77.
14. *Op. cit.*, p. 78.
15. On s'est finalement arrêté à ce chiffre.
16. *Op. cit.*, p. 30.
17. *Op. cit.*, pp. 40-41.
18. *Op. cit.*, pp. 42-43.
19. *Op. cit.*, pp. 40 et 43.

telle déclaration n'aura force de loi comme règle de l'Église à moins que ni jusqu'à ce qu'elle ait été adoptée comme telle par le Synode[20]. »

Ajoutons qu'il est prescrit que l'Eglise unie dressera des formulaires liturgiques, jusqu'à la promulgation desquels tous les usages ayant actuellement cours dans les Eglises qui s'unissent resteront admis.

III

Disons-le franchement : quand on suit l'histoire de l'union, on a l'impression que les anglicans traditionalistes n'ont guère fait qu'y perdre du terrain du commencement à la fin; mais quand on voit ces résultats noir sur blanc, pour peu qu'on connaisse les Eglises protestantes, surtout presbytériennes ou congrégationalistes, on est stupéfait que leurs représentants aient pu finalement accepter une telle dose d'éléments plus ou moins catholiques.

En particulier, quand on compare ces formulaires avec ceux des Eglises issues de la Réforme les plus conservatrices, on a l'impression qu'ils sont plus proches de la tradition catholique qu'aucun de ces derniers, et même que les trente-neuf articles anglicans. Le « sacerdoce des fidèles » et son rapport au sacerdoce ministériel se trouvent exprimés en des termes auxquels des théologiens catholiques n'auraient rien à redire. La confession de foi, du point de vue catholique, pèche certainement par omission, mais, dans sa proclamation des dogmes fondamentaux de la Trinité, de l'incarnation et de la rédemption, elle paraît sans faille. Il n'est même pas jusqu'à la manière dont elle explique elle-même la « souveraineté des Ecritures » qui ne paraisse susceptible d'un sens orthodoxe.

La franche indécision sur la nature exacte de l'épiscopat paraît même, à tout prendre, si l'on considère l'affirmation minima dont elle s'accompagne, encore préférable aux formules totalement ambiguës des documents anglicans du XVIe siècle.

Surtout, ce qui frappe à travers tout ce document, c'est la volonté de construire, au regard de laquelle les imprécisions et les insuffisances prennent moins de relief que celles de documents de l'époque de la Réforme, où la volonté de rejeter et de restreindre apparaissait au contraire primordiale.

Cependant, ce n'est qu'à l'usage que le sens vivant d'un tel document peut se révéler. En particulier, cette participation des laïcs et des presbytres à l'exercice même des responsabilités épiscopales, ne pourra se juger autrement. Fera-t-elle des évêques des prisonniers de leurs synodes et conseils, ou leur donnera-t-elle une faculté d'exercer leur fonction dans les meil-

20. *Op. cit.*, p. 22.

leures conditions possibles d'information et de coopération, autrement dit : soutiendra-t-elle ou étouffera-t-elle cette « responsabilité » d'enseignement, et plus généralement de pastorat, qu'on leur reconnaît? L'avenir seul le dira.

Pourtant, déjà, divers témoignages intéressants ont été donnés, par la vie de l'Eglise du Sud de l'Inde, de ce qu'elle met en fait dans ses formules.

Nous voudrions au moins en retenir deux : une liturgie eucharistique qu'elle a produite, des conférences sur la nature de l'Eglise qu'un de ses nouveaux évêques, lui-même d'origine non pas anglicane mais presbytérienne, a récemment prononcées et qui ont eu un grand retentissement.

Publié en 1954 par l'*Oxford University Press*, *An Order for the Lord's Supper* ne peut qu'accentuer considérablement l'impression que nous avons décrite en face de la *Basis of Union* et de la Constitution. Précisons que ce service a d'abord été utilisé par le Synode, lors de sa seconde session, à Madras, en 1950. Le Synode l'autorisa alors pour être utilisé au choix, à la place des liturgies des Eglises antérieures à l'Union, dans des circonstances spéciales. Légèrement révisé, il a été formellement approuvé par le Synode, en janvier 1954, pour être utilisé partout où on le désire. En fait, si nos renseignements sont exacts, il semble qu'il ait été accueilli presque partout avec une grande faveur et qu'il soit en passe de devenir la forme habituelle du service eucharistique.

Or, il faut le dire sans hésiter, tout en faisant place très habilement à certains usages protestants qui n'ont rien que de respectable, au point de vue d'un liturgiste catholique (ou orthodoxe) même plutôt conservateur cette liturgie eucharistique paraît bien plus satisfaisante qu'aucune liturgie élaborée par n'importe quelle Eglise née de la Réforme. Il faut même préciser qu'elle est incontestablement très supérieure, pour son esprit traditionnel et sa correction théologique, au *Prayer Book* de la *Church of England*.

On remarquera que cette liturgie étant destinée à des chrétiens d'Extrême-Orient, on y a très judicieusement fait de larges emprunts aux liturgies traditionnelles de l'Orient, certainement bien mieux adaptables à des populations comme celles de l'Inde que l'austérité des rites latins, évidemment gardée et plutôt durcie dans ce que la liturgie anglicane a retenu du romain.

Le rite commence par le correspondant de la petite entrée byzantine, le « presbytre » apportant solennellement la Bible des lectures. Après une collecte d'entrée, on chante soit le *Gloria in excelsis*, soit le *Trisagion*, soit une *litanie diaconale* directement tirée des louanges de l'Agneau dans l'apocalypse.

Ensuite, dans le cas où il n'y a pas eu antérieurement un service de préparation, peut s'introduire une brève partie pénitentielle, analogue à nos prières au bas de l'autel (dont on sait

que les liturgistes protestants du XVIe siècle se sont plu à amplifier les éléments, jusqu'à l'hypertrophie la plus envahissante, — ce qui n'est nullement le cas ici).

Vient alors la *collecte* du jour, puis trois lectures bibliques (*Ancien Testament, Epître, Evangile*). Un *psaume* (ou un hymne) est facultatif entre l'Ancien Testament et l'Epître.

Après l'*homélie* et le *symbole de Nicée*, le diacre alternant avec les fidèles chante une *litanie* abrégée de la grande litanie anglicane (qui est elle-même formée de la partie la plus ancienne des Litanies romaines), ou bien la litanie de la liturgie de saint Jean Chrysostome. A son défaut, le « presbytre » peut lui-même prononcer une formule d'intercession de son choix, sur les même thèmes. Sinon, il conclura la litanie diaconale par une *collecte* pour laquelle on lui offre au choix plusieurs formules traditionnelles. Puis il donne la bénédiction à ceux qui ne communient pas (comme, dans la liturgie byzantine, en Russie tout au moins, on congédie encore les catéchumènes à ce moment).

Tous ceux qui restent se lèvent et le presbytre dit :

Voyez comme il est bon et agréable pour des frères de demeurer ensemble dans l'unité.

A nous tous, qui sommes nombreux, nous sommes un seul pain, un seul corps, car nous participons tous du même pain.

Tous poursuivent avec lui :

J'offrirai dans la maison du Seigneur une oblation dans la joie, je chanterai et je dirai ses louanges.

Le *baiser de paix* peut être donné à cet endroit.

Une procession apporte, avec les différentes offrandes des fidèles, le pain et le vin, qui sont placés sur la table sainte, le presbytre disant :

Père saint, toi qui as consacré pour nous, par le sang de ton bien-aimé Fils, une voie nouvelle et vivante d'accès à ton trône de grâce, nous venons à toi par lui, indignes que nous sommes, et nous te supplions humblement de nous accepter, nous et nos dons, et d'en faire usage à ta gloire. Tout ce qui est dans le ciel et sur la terre est à toi, et c'est de ce qui t'appartient que nous te donnons.

Puis tous s'agenouillent et disent :

Sois présent, sois présent, ô Jésus, grand-prêtre plein de bonté, comme tu étais au milieu de tes disciples, et fais-toi connaître à nous dans la fraction du pain, toi qui vis et règnes avec le Père et le Saint-Esprit, un seul Dieu aux siècles des siècles. Amen.

Le presbytre, debout, chante la *préface* : versets, répons et

textes variables traditionnels en Occident, ou bien cette incise inspirée de la liturgie de saint Basile :

Par Jésus-Christ ton Fils notre Seigneur, par qui tu as créé les cieux et la terre et tout ce qui s'y trouve, tu as fait l'homme à ton image, et, quand il fut tombé dans le péché, tu l'as racheté pour être les prémices d'une nouvelle création. C'est pourquoi..., etc.

Après le *Sanctus*, vient l'*Anaphore* suivante; où les liturgistes repéreront avec curiosité les différentes sources, qui ont été raccordées avec une incontestable maîtrise :

Vraiment saint, vraiment béni es-tu, ô Père céleste, qui, dans ton amour plein de tendresse pour l'humanité, as donné ton Fils unique Jésus-Christ, pour qu'il prît sur lui notre nature et souffrît la mort sur la croix pour notre rédemption, lequel y a fait, par son unique oblation de lui-même une fois offerte, un plein, parfait, et suffisant sacrifice, oblation et satisfaction pour les péchés du monde entier, et a institué et nous a commandé dans son saint Évangile de continuer un perpétuel mémorial de sa précieuse mort jusqu'à ce qu'il revienne : lui qui, dans la nuit où il fut trahi, prit du pain et, ayant rendu grâces, le rompit et le donna à ses disciples en disant : Prenez, mangez, ceci est mon corps donné pour vous, faites ceci en mémoire de moi. De même, ayant soupé, il prit la coupe et, ayant rendu grâces, il la leur donna en disant : Buvez-en tous, car ceci est mon sang, de la nouvelle alliance, qui est répandu pour vous et pour beaucoup pour la rémission des péchés : faites ceci toutes les fois que vous en boirez, en mémoire de moi.

Ici les fidèles répondent :

Amen. Ta mort, ô Seigneur, nous commémorons; ta résurrection nous confessons, et ta seconde venue nous attendons. Gloire à toi, ô Christ.

Le presbytre poursuit :

C'est pourquoi, ô Père, ayant en mémoire la précieuse mort, la passion et la glorieuse résurrection et ascension de Ton Fils Notre Seigneur, nous, tes serviteurs, faisons ceci en mémoire de lui, comme il l'a commandé, jusqu'à son retour, te rendant grâces pour la parfaite rédemption que tu as réalisée pour nous en lui.

Les fidèles répondent :

Nous te rendons grâces, nous te louons, nous te glorifions, ô Seigneur notre Dieu.

Le presbytre conclut par cette épiclèse, menant à la doxologie :

Et nous te supplions très humblement, ô Père miséricordieux, de sanctifier par ton Saint-Esprit nous et tes propres dons de pain et de vin

que voici, afin que le pain que nous rompons puisse être la communion au corps du Christ et la coupe que nous bénissons la communion au sang du Christ. Accorde-nous qu'étant joints ensemble en lui nous puissions tous atteindre à l'unité de la foi et croître en toutes choses jusqu'à celui qui est le Chef, le Christ, notre Seigneur, par qui et avec qui, dans l'unité du Saint-Esprit, tout honneur et toute gloire soit à toi, ô Père tout puissant, aux siècles des siècles.

Après l' « Amen » final des fidèles, le presbytre introduit le *Notre Père*, que tous récitent avec lui, par la formule romaine. Puis tous disent cette prière préparatoire à la communion :

Nous ne présumons pas de venir à ta table que voici, ô Seigneur miséricordieux, confiants dans notre propre justice, mais bien dans tes nombreuses et grandes miséricordes. Nous ne sommes pas même dignes de recueillir les miettes sous la table. Mais tu est le même Seigneur dont le propre est toujours d'avoir pitié. Accorde-nous donc, Seigneur de grâce, de manger la chair de ton bien-aimé Fils Jésus-Christ et de boire son sang de telle sorte que nos corps et nos âmes pécheurs puissent être purifiés par son très précieux corps et sang et qu'il puisse toujours demeurer en nous et nous en lui. Amen.

Le presbytre alors rompt le pain, soit silencieusement, soit en disant :

Le pain que nous rompons n'est-il pas la communion au corps du Christ?

ou encore

Les choses de Dieu pour le peuple de Dieu.

En donnant la communion, il peut user des formules habituelles aux différents chrétiens unis dans la nouvelle Eglise, mais on conseille de dire simplement :

Le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le pain de vie.
Le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, la vraie vigne.

L'*Agnus Dei* est chanté pendant la communion. Une *post-communion* développée est récitée.
Les fidèles y répondent :

Amen. Bénédiction, gloire, sagesse, action de grâces, honneur, pouvoir et puissance soient à Dieu à jamais. Amen.

La *bénédiction finale* les congédie.

Nous n'ajouterons guère de commentaires à ces textes. On peut y remarquer le souci évident de dissiper les préventions des protestants contre toute idée d'un sacrifice eucharistique qui s'ajouterait à la Croix, on la renouvellerait comme par une

seconde crucifixion distincte de la première. Mais on doit remarquer aussi que les formules par lesquelles l'unicité de la Croix et du sacrifice chrétien a été affirmée n'impliquent nécessairement aucune erreur, du point de vue catholique.

Du même point de vue, on regrettera davantage qu'il ne soit fait mention des fidèles défunts que dans les litanies diaconales, et qu'aucune commémoraison explicite de la Vierge et des Saints n'ait été prévue.

On ne peut que louer, par contre, la délicatesse avec laquelle on a su faire place au souci protestant des prières pénitentielles, ainsi qu'à la possibilité de prières « improvisées » dans leur forme par le ministre, sans du tout déséquilibrer pour cela l'équilibre traditionnel de cette liturgie.

A supposer que les ministres validement ordonnés l'utilisassent, il semble difficile de nier qu'ils consacreraient validement l'eucharistie. En tout cas, l'Eglise catholique aurait certainement beaucoup moins de peine à laisser l'usage d'une telle liturgie à ces chrétiens de l'Inde, si jamais ils venaient à elle, qu'elle n'en aurait, dans les mêmes conditions, à laisser à aucune communauté protestante ou anglicane les rites et les formules auxquels elle peut être habituée.

Non moins intéressant nous apparaît le témoignage constitué par le livre de LESSLIE NEWBIGIN, évêque de Madura dans la nouvelle Eglise : *The Household of God*[21]. On y retrouve une série de conférences donnée à Trinity College, de Glasgow, en 1952. Rappelons qu'au moment de l'union, en 1947, il fut décidé que l'Eglise unie aurait quinze évêques, dont sept venant de l'anglicanisme, les huit autres étant consacrés dans la forme prévue par la constitution, dont trois ex-congrégationalistes, trois ex-méthodistes, et un ex-presbytérien. Ce dernier est précisément l'évêque Lesslie Newbigin, dont le rôle a été depuis considérable dans les grandes conférences œcuméniques.

Le théologien catholique qui lit son livre est obligé plus d'une fois de se frotter les yeux pour s'assurer que c'est bien un ancien protestant qui lui parle, devenu « évêque » d'une « Eglise » à première vue plus « babélienne » que « biblique », comme eût dit Harnack.

Non seulement, en effet, il admet aujourd'hui pleinement cet *historic episcopate*, qui était le maximum que ces excellents anglicans du type de Palmer espéraient tout juste faire passer, mais il a absorbé par dessus le marché à peu près tout le contenu des idées de « succession apostolique » auxquels eux-mêmes n'osaient pas tout à fait croire. Il est exact qu'il maintient d'autre part que la vraie Eglise, à côté de cet élément de continuité sacramentelle avec l'apostolat, suppose comme également nécessaires l'union de tous dans la vraie foi, procla-

21. Londres, 1953.

mée précisément par les apôtres, et la réalité vivante, de l'Esprit, comme source et objet de l'expérience religieuse collective. Mais se doute-t-il qu'il arrive par là, tout en sauvegardant le positif *et* du protestantisme « biblique » *et* du protestantisme « revivaliste », bien plus près de la conception vraiment catholique et romaine de la « succession apostolique » que n'en sont les anglicans *high church*, lorsqu'ils séparent ou semblent séparer celle-ci de l'orthodoxie vivante et de la sainteté manifeste?

Où nous sommes évidemment moins d'accord, c'est quand l'évêque Newbigin tente d'établir, pour retrouver cette Eglise une dans sa plénitude voulue de Dieu, la nécessité de reconnaître d'abord que l'Eglise est déjà là dans tous les corps chrétiens où l'Esprit est à l'œuvre, et d'autre part que c'est l'Eglise elle-même qui a péché et continue de pécher, dans leurs divisions et dans ce qui les cause.

Il nous semble toucher là du doigt la différence qui reste fondamentale entre le meilleur œcuménisme protestant et le principe même de tout œcuménisme catholique. Nous sommes tous d'accord sur la nécessité de reconnaître que nos péchés à tous ont provoqué et continuent d'entretenir le schisme et l'hérésie. Mais les œcuménistes catholiques croient que l'Eglise, en tant qu'œuvre du Christ, instrument du Christ, transcendant à ceux qui la constituent, et même à ceux qui la dirigent, ne peut pécher; — tout en étant persuadés que les membres de l'Eglise, du pape au dernier fidèle, restent des pécheurs, et ont péché de fait historiquement en d'innombrables conjonctures, qui se sont ainsi révélées fatales pour l'unité des chrétiens. Nos amis protestants, au contraire, nous semblent trop allègrement prendre leur parti d'une Eglise qui pèche tout entière à tout propos, sans vouloir encore jamais reconnaître que les hommes d'Eglise qui ont consommé le schisme ou l'hérésie ont réellement péché, ou même simplement commis une erreur de bonne foi, *dans quoi que ce soit qu'ils aient fait d'une portée durable pour l'avenir de leurs communautés chrétiennes.*

Comment peut-on expliquer autrement cette volonté persistante de maintenir par exemple que le ministère des « Eglises » séparées est exactement aussi valide que celui de l'Eglise traditionnelle, et pareillement leurs sacrements, lors même qu'on se prête à récupérer, ou à tenter de récupérer, une structure plus traditionnelle et lors même, dirais-je, qu'on redécouvre le vrai sens et la vraie importance de celle-ci? Sans doute, nous comprenons très bien qu'il y ait derrière cette attitude paradoxale le souci de maintenir l'authenticité des dons de Dieu dont on a été bénéficiaire, avant de redécouvrir cette structure dont on tend à reconnaître maintenant qu'Il l'a voulu pour son Eglise. Mais il nous semble que l'on confond ici deux choses, confusion qui apparaît tout au long de ces négociations du Sud de l'Inde : les moyens de grâce objectifs donnés par Dieu, et l'expérience subjective de la grâce.

Sans doute encore, l'évêque Newbigin nous semble avoir pleinement raison quand il s'oppose vigoureusement à certains théologiens anglicans qui tendraient à séparer absolument les deux choses, comme s'il pouvait y avoir une expérience de la grâce qui ne fût pas pour autant une expérience d'appartenance au corps du Christ. Nous dirions même que ses objections nous semblent atteindre, par delà les anglicans qu'il vise, bien des théologiens catholiques un peu trop pressés de régler par des solutions toutes verbales ce qu'ils appellent « le salut des infidèles ».

Mais ce qu'il oublie, c'est que l'Eglise catholique elle-même n'enseigne nullement une théologie du tout ou rien quand il s'agit de l'appartenance à son propre corps. Tous les baptisés, tous ceux qui ont reçu l'Evangile avec foi, même s'ils ne vivent pas dans son sein, pourvu que leur absence ne soit pas le fait d'une faute personnelle, lui sont pourtant rattachés. Mais que les rites qu'ils célèbrent, avec sans doute une entière bonne foi, soient les actes du Christ accomplis en son nom par ceux qu'il a envoyés pour cela, ou qu'ils soient seulement une esquisse de ces actes, accomplie par d'excellents chrétiens, mais qu'il n'a pas envoyés de fait, et qui n'ont donc pas son autorité pour faire ce qu'ils font en Son Nom, — la distinction reste infrangible. L' « expérience » de l'Esprit, pour authentique qu'elle soit, n'y fait rien. Nous croyons nous-mêmes que le fidèle catholique, qui a pourtant à sa disposition tout l'organisme vivant de la vraie Eglise, lorsqu'il ne peut pas communier sacramentellement peut le faire purement « spirituellement », avec peut-être autant et plus de grâce qu'il n'en recevrait de la communion sacramentelle. A plus forte raison croyons-nous que ceux qui cherchent le Christ sans être dans l'Eglise, et sans être en dehors d'elle par leur faute, lorsqu'ils cherchent à faire ce qu'il a prescrit, trouvent sa grâce. Mais tout cela ne peut rien changer au fait qu'il a envoyé ses apôtres, que ses apôtres en ont envoyé d'autres, et que ceux qui ont rejeté ces autres ont posé un acte qui ne peut être effacé par leurs descendants qu'en revenant aux représentants authentiques du Christ, et en reconnaissant l'erreur qu'il y a eu à s'en écarter.

Aussi longtemps qu'on ne se décidera pas à en venir là, on n'aura pas rejoint l'essentiel. Si l'Eglise est l'œuvre de Dieu et non des hommes, ce n'est pas la bonne volonté, ni la bonne foi, ni même la sainteté personnelle, qui peuvent la recréer. Il faut accepter de la rechercher où Dieu l'a mise, et ne point s'illusionner sur une possibilité quelconque de la retrouver où elle n'est pas et n'a jamais été. La première chose pour en arriver là, certes, c'est d'en retrouver une juste idée. Et il est admirable, à nos yeux, de voir avec quel sûr instinct l'évêque Newbigin s'en rapproche, bien plus sans doute que les plus traditionnels même des auteurs de l'Eglise nouvelle qu'il représente. Mais il reste que l'idée de la vraie Eglise est une chose et sa

réalité une autre. Jamais on ne refera la réalité d'après la seule idée, car l'idée elle-même a été simplement dégagée par les hommes de la réalité donnée par Dieu.

Certes, ceux qui ont la grâce inouïe de vivre déjà dans cette réalité n'ont nullement à s'en enorgueillir, mais devraient plutôt s'humilier d'en tirer si peu de fruits, alors que ceux qui n'y sont pas encore manifestent parfois et souvent une si admirable fidélité au peu qu'ils en possèdent. Mais la vraie charité, pour les fils restés à la maison du Père, n'est pas de laisser croire aux fils des enfants prodigues que leurs abris provisoires sont déjà la maison du Père : tout au contraire

Bien plus aisément d'accord serons-nous, par contre, avec l'éloquent appel de l'évêque Newbigin à ne pas séparer le devoir missionnaire du devoir d'unité : la chrétienté doit être une, dans sa vie évangélique, pour apporter l'Evangile au monde. Cela ne veut pas dire que le devoir de la réunion se justifie au nom d'aucun pragmatisme, mais bien plutôt qu'on ne peut prêcher ce qu'on ne commence pas par réaliser.

∴

S'il faut ajouter quelques conclusions à cette étude, voici les sujets de réflexion qu'elle nous semble poser au théologien catholique.

Il est remarquable de voir à quel point, depuis un siècle environ, les chrétiens séparés de l'Eglise au XVIe siècle ont pu déjà récupérer le sens et le besoin de cette Eglise. Mais il est indéniable que, dans cette phase que nous croyons seulement préparatoire à la vraie réunion, l'actualité même de ce qu'on a recouvré risque de devenir une tentation d'enlisement. Ceci se vérifie, dans l'histoire de l'Eglise de l'Inde du Sud, à la fois pour les protestants et pour les anglicans.

D'une part, les protestants de la vieille école croyaient que la vraie Eglise est invisible. L'idée même d'une « validité » objective du ministère ou des sacrements leur paraissait une idée typiquement catholique, inséparable de l'Eglise catholique qu'ils rejetaient précisément pour cela. Il ne leur serait même pas venu à l'idée de la revendiquer pour eux par conséquent.

Aujourd'hui, au contraire, bien des protestants redécouvrent la valeur, authentiquement évangélique, de l'Eglise, dans sa visibilité institutionnelle. Mais leur tentation est alors de revendiquer cette réalité spirituelle de l'Eglise visible, proprement catholique, pour leurs propres institutions. Ils oublient, ce faisant, que ces institutions ont été faites, et longtemps maintenues, contre l'Eglise catholique, et précisément contre cette affirmation, dont on lui laissait jadis la responsabilité, mais aussi dont on n'eût pas songé à lui contester l'unique

propriété. Autrement dit, quand on a redécouvert la vérité de l'affirmation de l'Eglise catholique sur elle-même, ce qui empêche d'y faire retour, c'est souvent qu'on est tenté de faire un ersatz de l'Eglise catholique avec ce qui avait été produit d'abord contre l'idée et la réalité même de celle-ci.

Quant aux anglicans, depuis le mouvement d'Oxford surtout et à travers tout le mouvement œcuménique, il n'est pas niable qu'ils ont aidé puissamment les protestants en général à retrouver bien des linéaments de la tradition qu'ils avaient perdue. Mais il est notable aussi qu'ils ont emprunté à l'Eglise catholique elle-même bien des notions, comme celle de « succession apostolique », à une époque où la tradition théologique ne brillait pas toujours d'un vif éclat. Ainsi n'est-il pas étonnant de voir des protestants, par une étude autonome du Nouveau Testament et de la primitive Eglise poursuivie à la lumière du retour aux sources si général dans la chrétienté d'aujourd'hui, revenir en fait (fût-ce inconsciemment) beaucoup plus près de la vraie notion catholique. C'est indubitablement le cas de l'évêque Newbigin et, la liturgie eucharistique de son Eglise le montre, il est par là bien représentatif de tout un mouvement spirituel et intellectuel.

Et ceci nous amène à une remarque capitale : les théologiens catholiques, les autorités ecclésiastiques mêmes, se rendent-ils compte à quel point l'évolution actuelle du protestantisme, dans ce qu'elle a de meilleur, tend vers une recherche et une redécouverte de la vraie tradition? L'exemple de cette Eglise du Sud de l'Inde, dont l'élaboration s'est faite pourtant dans des conditions où il semblait qu'on traitait bien légèrement des éléments les plus traditionnels, n'est-il pas significatif? Elle semblait devoir représenter un triomphe final de l'imprécision dogmatique et n'admettre des formes catholiques qu'après les avoir intégralement « protestantisées ». Et pourtant, la voici maintenant qui nous apparaît certainement plus dogmatique, plus sacramentelle, plus ouverte à des notions et à des réalités authentiquement catholiques qu'aucune des « Eglises » qui l'ont composée? Cela ne signifie-t-il pas que les catholiques devraient se montrer bien plus hardis pour rendre intelligemment témoignage, devant la chrétienté divisée, aux réalités et aux notions catholiques dont ils sont responsables devant le monde ?

Précisons encore à quel point ceci nous invite en particulier à travailler nous-mêmes sur la théologie de l'épiscopat. Il est très curieux de voir comme les anglicans, dans toute cette histoire, sont restés prisonniers 1) d'une idée de l'Evêque où c'est l'administrateur ecclésiastique plus ou moins autocrate qui l'emporte — et où le dépositaire de la mission apostolique : « l'ambassadeur du Christ », envoyé par lui comme lui a été envoyé du Père, et par suite le pasteur, le docteur de vérité, le président du banquet eucharistique, reste tout à fait à l'arrière-

plan; — 2) d'une idée du ministère en général où la distinction entre « épiscopat » et « presbytérat » était plus affirmée que l'unité qu'ils gardent, et ni l'une ni l'autre élucidées.

La vraie tradition catholique sur ce point, bien dégagée, aurait peut-être permis de mieux sauver que les anglicans ne l'ont pu l'essentiel de ce qu'ils désiraient maintenir, tout en le rendant bien plus accessible aussi aux plus réfléchis des protestants. Mais qui de nous fera un reproche aux Palmer, aux Whitehead, aux Azariah, quand il nous faut reconnaître que leur théologie monnayait simplement des idées de nos manuels, empruntées à ceux-ci à une époque où ils ne rendaient certes pas justice à tout ce que la tradition catholique, pleine et entière, renferme de richesses complémentaires et accordées ?

LOUIS BOUYER.

Assemblée générale de l'Alliance réformée mondiale

La dix-septième assemblée générale de l'*Alliance réformée mondiale* s'est tenue à Princeton, dans l'État de New-Jersey, aux États-Unis, du 27 juillet au 5 août 1954, sur le thème général : « *Le témoignage des Églises réformées dans le monde d'aujourd'hui* ». Ce thème, très vaste et « propre à couvrir n'importe quel sujet », voulait, de fait, confronter le témoignage des Églises réformées d'aujourd'hui à l'Écriture sur un certain nombre de points plus particuliers : les Églises réformées et le mouvement œcuménique; l'influence de l'Église dans le monde; les divers ministères au sein de l'Église; la liberté et la responsabilité de l'Église vis-à-vis de l'État; le renouveau de la vie intérieure de l'Église.

On sait que l'*Alliance réformée mondiale*[1] peut se prévaloir de son ancienneté sur les autres organisations confessionnelles internationales : elle a été fondée en 1875 dans le but d'établir des liens d'amitié entre les différentes Églises réformées du monde. Pendant longtemps, elle n'a pas eu de préoccupations œcuméniques, et si maintenant, et très nettement à Princeton, elle tient un rôle actif dans la recherche œcuménique, elle maintient que sa fonction propre n'est pas là; elle entend avant tout « unir les Églises réformées pour leur permettre de rendre plus fidèlement leur témoignage ».

En août 1948, à Genève, au cours de la seizième assemblée mondiale, et dans les années qui suivirent, d'importantes modifications internes avaient été introduites : transfert du secrétariat général d'Écosse à Genève; modification des statuts, afin de permettre non seulement aux pasteurs et aux anciens, mais à tout laïc de pouvoir être délégué aux assemblées générales; modification dans l'organisation des « sections » ou « régions », etc. La dix-septième assemblée mondiale[2] devait se pro-

1. Le nom officiel est le suivant : *The Alliance of Reformed Churches throughout the World holding the Presbyterian System*. Très souvent, on emploie simplement l'appellation : *The World Presbyterian Alliance*. — L'Alliance publie une revue, qui s'est appelée jusqu'en 1948 *Register*, et se nomme actuellement *The Presbyterian World*. Elle paraît quatre fois par an, à Genève (17, route de Malagnou), en anglais; elle est presque entièrement consacrée à donner des nouvelles des différentes Églises réformées du monde.

2. Les travaux de la 17e assemblée de l'Alliance Réformée ont été publiés par le secrétariat de l'Alliance dans un volume paru en anglais : *Proceedings of the seventeenth general council of the Alliance of the Reformed Churches*

noncer sur ces diverses décisions, comme aussi sur quelques autres projets plus ou moins importants : à Genève, installation du secrétariat de l'Alliance dans l'*Auditoire de Calvin*, intégration de l'*Union féminine internationale* (W.I.U.) dans l'Alliance, etc.

L'assemblée générale s'ouvrit le 27 juillet par un culte dans la première église presbytérienne de Princeton. Les trois cents délégués environ, venus de trente-sept pays, et représentant soixante Églises, se réunirent pour prier et pour entendre l'important message du Rév. Dr. John A. Mackay, président de l'*Alliance réformée mondiale*, sur le thème de l'assemblée. Dès ce premier instant, les délégués présents déplorèrent l'absence de la délégation de l'Église réformée hongroise, manifestant sa solidarité avec son chef, l'évêque Peter, à qui le gouvernement des États-Unis avait interdit de se rendre ailleurs qu'à Evanston, et celle des délégations belges, en solidarité avec le pasteur A. Mascaux, à qui le visa d'entrée avait été refusé.

Les jours suivants furent occupés largement par un travail intense, soit dans les cinq sections chargées d'examiner chacune l'un des points particuliers du thème et de présenter un rapport correspondant; soit dans les réunions plénières à qui étaient soumis aussi bien les comptes rendus financiers ou les projets d'ordre administratif que les rapports des sections ou les diverses résolutions à prendre.

L'assemblée adopta le projet concernant l'*Auditoire de Calvin*, accepta la proposition faite par l'*Union féminine internationale* de faire d'elle un « département du travail des femmes » à l'intérieur de l'*Alliance réformée mondiale*; donna son accord aux modifications introduites dans la constitution et les statuts de l'Alliance.

Un certain nombre de « résolutions » furent adoptées; les plus marquantes concernent respectivement la Colombie et la Grèce. Proposées par la section IV (sur *la liberté et la responsabilité de l'Église envers l'État et la société*), elles furent unanimement approuvées. Elles expriment la solidarité et la fraternelle sympathie de tous les réformés pour ceux qui voient leur liberté religieuse réduite en ces deux pays; elles demandent aussi que des prises de position soient affirmées à ce sujet à l'assemblée du *Conseil œcuménique* à Evanston, et que les dirigeants du Conseil, dont font partie l'Église orthodoxe de Grèce et l'Église évangélique de Grèce, servent de médiateurs dans les difficultés qui opposent ces deux confessions.

Enfin, un message fut envoyé à toutes les Églises formant l'*Alliance réformée mondiale* :

Que la grâce et la paix vous soient données de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ. Amen.

holding the Presbyterian Order held at Princeton, N.J., U.S.A., 1954, edited by Marcel Pradervand, Genève. Une brochure préparatoire : *Alliance Réformée Mondiale*, Princeton 1954, avait été publiée peu avant l'assemblée. Ce sont ces deux ouvrages qui nous ont servi. Notons aussi que le numéro double 7-8 de la revue *The Presbyterian World*, sept.-déc. 1954, a publié les textes les plus importants de l'assemblée de Princeton.

Réuni à Princeton du 27 juillet au 5 août 1954 en sa dix-septième session, le Conseil général de l'*Alliance réformée mondiale* représentant des Églises dans quarante-deux pays, soit plus de quarante millions de fidèles, se réjouit de la fraternité que Dieu nous a accordée en sa grâce, en dépit de toutes les barrières de race, de classe et de nation qui menacent de diviser la famille de Dieu; et attend avec espoir la communion plus vaste du Conseil œcuménique des Églises, dont l'assemblée va se réunir à Evanston, vivant témoignage de l'unité de tous les croyants en Christ.

De nos jours, en tous pays, beaucoup d'hommes sont remplis d'inquiétude : pour leur sécurité économique, pour la stabilité de leurs institutions, pour l'avenir de leur pays; ils ont peur de la guerre qui saperait les fondements de notre civilisation, peur de la vie elle-même, peur de la mort même, comme si elle était le mal suprême.

Et à un grand nombre de nos contemporains, Christ semble n'offrir aucune espérance. Nous confessons que, même dans ce qu'elles ont de meilleur, nos Églises reflètent si pauvrement la lumière de Celui qui est la lumière du monde, que leur vie manque à tel point de ce sel qui doit faire leur saveur, que les multitudes en sont venues à chercher ailleurs le sens de la vie, leurs devoirs, leurs certitudes.

Cette situation constitue, pour nous qui avons foi en Christ crucifié, ressuscité et glorifié, un pressant appel à vivre et à enseigner cette foi — afin que les hommes puissent voir en Christ leur seule vraie espérance, le seul vrai remède à leurs angoisses — et à rendre témoignage, de telle sorte que nul ne se détourne de l'espérance chrétienne par notre faute. Car toute espérance autre que celle qui se fonde en lui succombera devant les limitations et les drames de la vie, ou se brisera sur le roc de la justice éternelle de Dieu.

C'est pourquoi nous vous exhortons à prendre garde à la Parole vivante de Dieu telle qu'elle nous parvient à travers l'Écriture.

Appelez le monde entier à Jésus-Christ.

Réparez les divisions des chrétiens.

Aimez tous les hommes, même vos ennemis, sachant qu'eux aussi sont appelés à devenir des enfants de Dieu. Luttez pour abattre les barrières raciales, pour établir la compréhension entre les classes et les peuples, pour procurer à tout homme la possibilité de jouir de sa part des bontés de Dieu et de gagner sa vie et celle de sa famille.

Travaillez avec ceux qui cherchent à établir la paix et la justice entre les peuples, sachant que l'insécurité persistera et qu'il n'existera aucun moyen d'éviter une catastrophe irrémédiable tant que les forces nouvelles que nous devons aux découvertes scientifiques et aux progrès techniques ne seront pas mises au service du bien de l'humanité, plutôt qu'à provoquer sa destruction.

Soyez soumis au gouvernement du pays que vous habitez, vous rappelant cependant que, dans tout conflit d'autorité, le chrétien doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.

Donnez de vous-mêmes et de vos forces pour le Royaume de Dieu et sa justice, et ne vous attachez pas à vos biens comme si votre sécurité en dépendait, et comme si l'argent pouvait vous procurer la vraie joie de votre vie.

Priez sans cesse.

Quoi qu'il advienne, souvenez-vous de la parole de Dieu à Josué : « Ne t'ai-je pas donné cet ordre : Fortifie-toi et prends courage ? Ne t'effraie point et ne t'épouvante pas, car l'Éternel ton Dieu est avec toi dans tout ce que tu entreprendras. »

Le travail des sections

Ce qui doit nous retenir avec plus d'attention, c'est le travail de chacune des sections, chargées, comme nous l'avons dit, d'envisager le thème central suivant cinq points de vue différents.

La *section I* devait préciser l'*attitude des Églises réformées dans le mouvement œcuménique*. Le rapport de cette section comporte deux parties : premièrement, l'attitude des Églises réformées envers le mouvement œcuménique; deuxièmement, le rôle de l'Alliance dans la situation œcuménique actuelle.

La première partie commence par rappeler que les réformateurs du XVIe siècle n'avaient pas de volonté schismatique; ils ne voulaient pas faire une nouvelle Église à côté de celle qu'ils connaissaient et critiquaient au nom de l'Évangile; ils voulaient réformer celle-ci. Cette volonté leur paraissait même conforme à la Tradition ancienne de l'Église à laquelle il fallait, à leur sens, revenir. Pour eux, en effet, comme pour les réformés actuels, l'unité de l'Église consiste essentiellement dans la communion de la Foi : « Là où Jésus-Christ est présent activement dans la communauté des croyants, de telle sorte qu'ils sont transformés et rendus pleinement humains dans et par leur communion les uns avec les autres, c'est là qu'est l'Église, Une, Sainte, Catholique et Apostolique. Jésus-Christ brise en lui toutes les barrières de séparation; l'obéissance envers lui fait des formes diverses de foi et de vie chrétienne des moyens de servir l'unité de l'Esprit dans le lien de la paix. » Si cette unité est invisible en elle-même, elle doit pourtant aussi se manifester de manière visible, mais dans la soumission de toute structure, de toute organisation d'Église au jugement de Dieu. Aussi bien les réformés ne seront pas tellement soucieux d'institutions que de communautés visibles de prière, d'audition de la Parole, de service fraternel. Parmi toutes ces manifestations, celle qui signifie le plus clairement l'unité est la Cène du Seigneur, à laquelle sont invités tous les baptisés qui aiment et confessent Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur. Aux yeux des réformés, il est extrêmement grave de refuser l'intercommunion entre baptisés croyants[3].

Cette conception réformée de l'unité de l'Église est extrêmement large, et ferme la porte à tout sectarisme qui exigerait *a priori* telle ou telle forme particulière de vie ou de structure ecclésiales : cela ne saurait

3. On sait que ce point avait déjà été souligné très vigoureusement à Lund, à la suite de l'étude du professeur T. F. Torrance, *Eschatology and the Eucharist*, publiée dans le troisième volume préparatoire à Lund : *Intercommunion* (edited by D. Baillie, J. Marsch, SCM Press, London), pp. 303-350. Le rapport officiel de la conférence de Lund a cité quelques lignes de l'étude du professeur Torrance, chapitre v, section III, C (2) : « Toutes les Églises devraient porter leur attention sur les relations entre leur théologie et leur pratique du baptême, et leur théologie et leur pratique de la Cène. Notre attention a été attirée dans l'étude du professeur Torrance dans le volume *Intercommunion* par l'idée que « refuser l'Eucharistie à ceux qui sont baptisés dans le Christ, et sont ainsi incorporés à son Corps de Résurrection, l'Église, revient soit à nier la valeur transcendante du baptême, soit à attenter un schisme dans le Corps du Christ » (*op. cit.*, p. 339).

pourtant diminuer l'attachement des réformés à la structure presbytérienne, qui leur paraît répondre de façon valable aux exigences de la soumission totale à l'Esprit.

Mais pour eux cette forme presbytérienne ne saurait être imposée comme indispensable; ils ne peuvent pas davantage envisager comme essentielle quelque autre forme, l'épiscopat par exemple. Ils espèrent même à cet égard que toutes les confessions chrétiennes abandonneront un attachement à toute structure qui ne serait pas totalement soumise à la volonté du Christ, et qui par là serait cause du maintien des divisions chrétiennes.

Enfin, cette première partie du rapport établit le lien très intime de l'unité de l'Église et de sa mission : « Notre-Seigneur veut l'unité de son Église, afin que le monde croie que le Père l'a envoyé[4] » (Jean, XVII, 21.)

La seconde partie du rapport envisage alors quel rôle doit jouer l'*Alliance réformée mondiale* dans la situation actuelle. La question posée est exactement celle de savoir si une fédération universelle d'Églises réformées peut jouer un rôle meilleur dans le mouvement œcuménique que ces mêmes Églises ne le feraient sans cette fédération. Le rapport précise que trois raisons paraissent militer en faveur d'une fédération :

Tout d'abord, le groupement de plusieurs Églises réformées est un moyen de porter témoignage de façon plus efficace à la position fondamentale de ces Églises. « [...] Puisqu'il y a des Églises dans le Conseil œcuménique et en dehors qui ne soulignent pas, ou même n'admettent pas toutes les positions que les réformés regardent comme centrales, une alliance confessionnelle peut se faire l'interprète de ces doctrines avec plus de poids que ne le feraient des Églises parlant séparément. »

La deuxième raison, c'est que l'Alliance est un moyen de promouvoir l'étude commune de la structure presbytérienne, de préciser une position commune à ce sujet, et de la proposer dans les cercles œcuméniques.

Enfin, la troisième raison regarde plutôt la communauté réformée, à laquelle cette Alliance permet de rendre un certain nombre de services, notamment en ce qui concerne les Églises réformées qui ne sont pas rattachées au Conseil œcuménique.

En s'acquittant de son rôle dans le mouvement œcuménique, l'Alliance entend servir à la fois le bien de sa propre confession et celui, plus vaste, de la cause œcuménique, dont elle se reconnaît responsable en vertu de l'héritage réformé, et pour laquelle le Seigneur lui fait entendre son appel.

On ne s'étonnera pas si nous faisons remarquer ici combien ce qui est dit dans cette section est loin de ce qu'affirme notre foi catholique. Sans doute reconnaissons-nous le principe mis en avant par les réformés

4. Les travaux d'Evanston montrent que toutes les confessions chrétiennes prennent de plus en plus conscience du lien existant entre l'unité de l'Église et sa mission. L'œcuménisme est né de préoccupations missionnaires; il ne peut se développer que dans l'approfondissement de la mission de l'Église. Cf. LE GUILLOU, *Œcuménisme et missions*, dans *La Vie Intellectuelle*, janvier 1955, pp. 6-19; et du même, *La vocation missionnaire de l'Église et la recherche de l'unité*, dans *Istina*, 1954, n° 4, pp. 408-440, article continué dans le présent fascicule.

que l'unité n'est possible que dans la soumission totale et inconditionnée à la Parole de Dieu. Mais pour nous, la volonté divine exprimée par cette Parole en ce qui concerne l'Église ne nous est pas accessible par la seule Écriture Sainte, encore que celle-ci en soit un témoin privilégié qui demande d'ailleurs à être entendu dans son sens authentique. C'est à cette volonté reçue et transmise par les apôtres que nous attribuons l'existence et la nécessité de l'épiscopat comme structure essentielle de l'Église. Sans lui, objectivement parlant, la communauté des chrétiens ne pourrait pas connaître avec assurance et certitude l'exacte révélation de Dieu aux hommes, ni célébrer le sacrement même de l'unité, l'Eucharistie. En un mot, elle ne serait pas l'Église de Jésus-Christ. Renoncer à cette forme déterminée d'organisation dans le but de mieux répondre à la prière du Christ en faveur de l'unité des siens, serait, à nos yeux, contradictoire, car cet élément de structure répond à la volonté explicite du Christ sur son Église et très spécialement sur son unité.

La *section II* était chargée d'envisager *le rayonnement de l'Église*, son influence dans le monde. On voulait examiner là toutes les questions d'évangélisation et de mission. Le rapport publié par cette section commence par faire le point de l'influence de l'Église dans le monde, en soulignant combien l'Église demeure inférieure à sa tâche, et combien, par conséquent, il lui faut, dans la repentance, reprendre le sens de l'urgence de sa mission, comme la vivaient les premiers chrétiens, dans l'attente du retour du Christ.

Les conditions d'une évangélisation fructueuse sont intérieures à l'Église : il lui faut redécouvrir qu'elle est une « koinonia », une communion qui doit s'exprimer extérieurement. Cela suppose qu'elle se soumette à l'écoute de la Parole de Dieu et qu'elle se laisse renouveler par elle.

L'Église peut alors s'acquitter de sa mission dans le monde, c'est-à-dire y proclamer l'Évangile, sans se laisser arrêter par aucune limite humaine, et n'ayant de repos tant qu'elle n'aura pas exprimé le message du Christ de façon compréhensible aux hommes de notre temps, en quelque situation qu'ils se trouvent. En cette tâche difficile, il est nécessaire de retrouver et de mettre en valeur la « nouveauté » de la Parole de Dieu.

Après le rappel de ces généralités, le rapport précise qu'à l'heure actuelle, dans les circonstances où se trouve l'humanité, l'accent, dans l'évangélisation, doit être mis sur le Royaume de Dieu : il faut réaffirmer avec vigueur que, par le Christ, la rédemption a commencé pour l'homme, et que cela requiert de lui une obéissance sans compromis.

Enfin, le rapport formule quelques recommandations pratiques pour l'évangélisation, qui résultent d'expériences faites par un certain nombre d'Églises réformées. Ici, on touche du doigt combien les problèmes concrets d'évangélisation sont communs à tous les chrétiens, et se posent presque dans les mêmes termes à la conscience de toutes les confessions.

La *section III* étudia *les différents ministères dans l'Église*, thème dont

l'étude est lourde de conséquence pour le renouvellement du témoignage des Églises réformées aujourd'hui.

Les premiers paragraphes exposent brièvement la position réformée sur la question des ministères. Chaque fidèle est appelé par Dieu à prendre part au triple ministère de prophète, de prêtre et de roi que l'Église exerce dans l'obéissance à Jésus-Christ. Ce fait n'empêche pas que certains membres de l'Église sont délégués pour prêcher, enseigner, administrer les sacrements, etc. Du moins cela exclut une différence de nature entre le clergé et le laïcat.

Cela exclut aussi l'institution de quelque structure d'Église en moyen nécessaire de salut : les Églises réformées doivent toujours soumettre leur organisation à la Vérité de Dieu, sans crainte d'être réformées par elle (*ecclesia reformata semper reformanda*).

Après ce rappel, le rapport envisage trois questions :

a) quels sont les ministères traditionnels;
b) le ministère d'enseignement de l'Église;
c) le ministère de l'Église dans le monde ?

a) La considération des ministères traditionnels de l'Église doit tenir compte des trois principes suivants :

1. Puisque l'Église est le Corps du Christ, qui participe à son ministère, le ministère doit s'exprimer dans la communion (*fellowship*), de façon essentiellement communautaire.

2. La première place doit être faite au ministère de la Parole et des Sacrements.

3. Pasteur, ancien et diacre, chacun à sa manière, doivent participer au ministère prophétique, sacerdotal et royal de l'Église.

Le rapport envisage à la lumière de ces trois principes le ministère du pasteur, de l'ancien et du diacre. Un certain nombre de questions sont soulevées ici : par quels moyens pourvoir au ministère pastoral là où se fait sentir le manque de pasteurs ? Comment remettre en valeur le ministère du diacre ? Comment l'Église s'acquitte-t-elle de son ministère de guérison ? Quelles nouvelles formes de ministère doivent répondre à des besoins nouveaux ?

On envisage enfin la participation des femmes au ministère de l'Église. Il y a là un problème à examiner au moment où, de plusieurs côtés, on affirme que tous les champs du ministère peuvent être ouverts à l'activité des femmes.

b) Soit à l'intérieur de l'Église, soit à l'extérieur, le pasteur comme le laïc chrétien doit s'acquitter d'une tâche d'enseignement que le rapport envisage comme un ministère : ministère d'édification de la communauté chrétienne, ou ministère envers le monde.

Le problème urgent semble être celui du recrutement et de la formation d'un personnel de valeur, capable de s'acquitter de sa tâche d'enseignement; d'autre part, on touche ici à la question du témoignage des chrétiens dans leur vocation humaine, dans leur existence quotidienne de la famille et du travail.

c) C'est cette question du chrétien dans sa vie de chaque jour qui retient l'attention de la dernière partie du rapport : le ministère de l'Église dans le monde. Il s'agit de montrer au chrétien comment il doit porter témoignage dans toutes les sphères de sa vie, malgré la complexité de l'existence moderne, afin d'y être un ambassadeur du Christ.

Le rapport se termine en soulignant les dimensions nouvelles que prennent, dans notre monde actuel, les exigences du ministère de miséricorde matérielle : la charité implique que les chrétiens prennent part à l'effort d'organisation sociale et internationale pour répondre aux besoins de ceux qui vivent dans la misère.

Sur ces différents points du rapport, il est bien clair que nous ne pouvons donner notre accord plénier. Pour nous, en effet, la distinction entre clergé et laïcat comporte une différence profonde, voulue par le Seigneur, qui confère aux prêtres une participation au sacerdoce du Christ autre que celle des laïcs. Et nous retrouvons ici la nécessité d'un épiscopat pour l'existence même de l'Église[5]. Nous ne pensons pas pour autant qu'il soit sans intérêt et sans importance de souligner que les laïcs participent eux aussi, mais à leur manière que nous n'avons pas ici à préciser[6], au ministère du Christ dans l'Église, qu'ils ne sont pas des chrétiens de seconde ligne, comme des mineurs dont tout le rôle serait de se taire en acquiesçant; qu'ils ont, autrement dit, leur vocation propre dans l'édification du Corps du Christ qui est l'Église.

La tâche de la *section IV* consistait à envisager *la responsabilité de l'Église envers l'État et la société*. En quelques paragraphes, le rapport rappelle que l'Église ne peut s'identifier à aucune forme particulière de société politique. Elle doit, d'une part, rappeler à l'État l'obéissance nécessaire à Jésus-Christ, à laquelle il ne saurait échapper; et d'autre part, elle doit concrètement manifester à la société politique quels sont les limites de ses droits, et quels sont ses devoirs. En un mot, l'État doit respecter et garantir la liberté de tous les hommes dans leur accomplissement de l'obéissance à Jésus-Christ.

Le rapport précise ensuite un certain nombre de cas dans lesquels la liberté de l'Église doit être respectée pour qu'elle puisse accomplir sa tâche. Et le texte se termine par l'affirmation que la liberté véritable ne se trouve que dans la soumission à Jésus-Christ.

De même que, dans les problèmes concrets posés par l'évangélisation du monde, les chrétiens des diverses confessions se trouvent très proches

5. Nous ne pouvons entrer ici dans l'étude de la structure épiscopale de l'Église. On sait que la question de la succession apostolique, et du rôle de l'épiscopat est actuellement l'objet de l'attention de nombreux théologiens, soit dans le catholicisme, soit en dehors, notamment dans l'anglicanisme.

6. Il faudrait de nombreuses pages pour exposer de façon quelque peu satisfaisante cette question de la distinction entre clergé et laïcat. De nombreux théologiens se préoccupent actuellement de cette question, dans le désir de préciser la situation ecclésiale du laïc. Cf. entre autres : Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Coll. « Unam Sanctam », 23, Éditions du Cerf, Paris, 1953.

les uns des autres, de même, semble-t-il, dans les problèmes concrets que posent les relations de la foi chrétienne vécue en communauté et les sociétés humaines, nous nous trouvons orientés de façon assez semblable, même si les divers principes qui commandent nos choix ne s'expriment pas de façon tout à fait consonante. On doit souligner ici pourtant que les problèmes soulevés par les relations entre l'Église et l'État sont un peu différents pour ceux qui reconnaissent à l'Église elle-même un aspect sociétaire absolument nécessaire et pour ceux qui, comme les réformés, ne le reconnaissent pas ainsi.

La *section V* reçut pour tâche de montrer *comment l'Église peut se renouveler*. A partir de la situation présente dans laquelle tant de chrétiens sont tièdes et indifférents, le rapport examine les moyens par lesquels une nouvelle ferveur — un réveil — pourrait se manifester.

Il faut souligner tout d'abord que la source du renouveau n'est pas à situer ailleurs qu'en Dieu; c'est toujours par lui que l'Église peut être réveillée.

Mais cette certitude ne dispense pas de préciser les moyens que lui-même donne à son Église pour la sortir de sa tiédeur et de sa léthargie. Le culte d'abord, par l'audition de la Parole de Dieu dans l'Écriture, par la célébration des sacrements, par la prière commune, offre des possibilités remarquables de renouveau. A cet égard, le rapport exprime son regret que la sainte Cène ne soit pas célébrée plus souvent pour rendre les fidèles capables d'y trouver la force d'en-haut pour les affaires de leur vie.

Mais ces moyens ne seront valables que dans la mesure où ils ne seront pas séparés des tâches concrètes des chrétiens, qui doivent apprendre à obéir au Seigneur dans toutes les sphères de leur vie. L'Église ne doit pas simplement demeurer dans ses temples à accomplir ses cultes; elle doit se trouver là où des difficultés blessent des hommes et occasionnent des conflits. L'Église doit être présente et agissante par ses membres dans les affaires, dans la vie sociale, à l'école, dans la politique, etc., c'est-à-dire là où vivent réellement les hommes.

On jugera du renouveau de l'Église à l'influence qu'elle jouera dans tous les secteurs de la vie, notamment dans les relations entre les groupes humains opposés : races, classes, nations, etc. Mais surtout c'est dans l'évangélisation du monde qu'on touchera du doigt la vitalité de l'Église.

Ces signes de renouveau, on peut déjà les observer; on espère surtout les observer de plus en plus. Si les chrétiens doivent former des plans pour le réveil de l'Église, ils doivent se souvenir plus encore de la nécessité du don de l'Esprit de Dieu pour renouveler toutes choses.

Dans cette dernière section, plus encore que dans toutes les précédentes, nous pouvons nous rendre compte que les problèmes posés par la vie chrétienne, les difficultés qu'elle rencontre dans le monde moderne, les exigences aussi de la mission auprès de ceux qui ne connaissent pas le Christ, sont ou du moins peuvent être facilement des facteurs de rapprochement entre chrétiens.

N'est-ce pas souligner que, au delà de tout ce qui nous sépare et

qu'on ne saurait sous-estimer tant c'est grave à nos yeux comme à ceux de tous les chrétiens sincères, nous demeurons unis par une intention semblable de soumettre toutes nos vies à l'obéissance à Jésus-Christ, de répondre à son appel missionnaire, de porter témoignage à la miséricorde de Dieu réalisée en lui dans sa mort et sa résurrection ?

∴

L'une des conséquences les plus étonnantes du mouvement œcuménique, c'est d'avoir réveillé souvent la conscience confessionnelle. Et l'on pourrait de prime abord s'en étonner et le regretter. Pour nous, nous croyons qu'il y a là le signe de la profondeur spirituelle à laquelle se situe la recherche œcuménique. En prenant de plus en plus conscience de ce qui les unit, et ceci au niveau même de leur foi en Jésus-Christ et de l'épanouissement vital de cette foi, les chrétiens se rendent compte aussi de la profondeur de ce qui les sépare; et qui se situe aussi au plan de la foi. Envoyés par le Seigneur en mission dans le monde, ils savent qu'une des premières exigences de Celui qui les envoie est de demeurer dans l'unité et, celle-là perdue, de tout faire pour la retrouver. Mais tout en se consacrant de toutes leurs forces à l'unité, ils savent bien que la fidélité même au Christ leur interdit de la réaliser par quelque compromis humain, au prix de la volonté du Seigneur. C'est en poussant jusqu'au bout cette fidélité inconditionnée au Seigneur qu'ils savent travailler de façon réelle à l'unité de son Église.

Dans la mesure où l'*Alliance réformée mondiale* cherche à renouveler cette fidélité essentielle à Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur, elle sert, elle aussi, la recherche œcuménique, même si, comme nous l'avons vu, elle souligne si nettement des positions sur lesquelles l'accord n'est pas possible. Elle témoigne ainsi, et c'est là sa valeur, que l'unité n'est pas un compromis, mais un don du Seigneur.

FRANÇOIS BIOT, O. P.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

MISSION ET ANNONCE MISSIONNAIRE DE L'ÉVANGILE

Dans l'article intitulé *La vocation missionnaire de l'Église et la recherche de l'unité*, (cf. *Istina*, 1954, pp. 408-440; 1955, pp. 107-121), nous avons souligné quelle place occupait désormais le problème missionnaire dans l'effort vers l'unité. Dans cette chronique succincte nous voudrions attirer l'attention de nos frères séparés sur l'ampleur de la réflexion catholique concernant la mission et l'annonce missionnaire de l'Évangile.

Nous ne pouvons nous attarder cette fois à donner un aperçu de la théologie de la mission : nous nous bornerons à en esquisser l'orientation à travers l'analyse, faite par un théologien catholique, de la théologie missionnaire d'un auteur protestant du XIXe siècle, Gustav Warneck[1].

Après avoir montré que pour Warneck, la théologie missionnaire consiste à justifier la mission conçue comme le secteur de la vie de l'Église qui consiste à la planter dans les pays où elle n'existe pas encore, le P. Lefebvre remarque l'étroitesse d'une telle position :

> Il n'y a qu'une Église universelle, il n'y a qu'une ecclésiologie, il n'y a qu'un apostolat, une mission, un envoi de l'Église.
>
> Le problème soulevé par la mission chez les païens est, théologiquement, le même que celui soulevé par l'apostolat tout court, par l'envoi de l'Église au monde. Une théologie missionnaire doit s'attacher à scruter la nature profonde, l'origine, le sens, les aboutissants de cet envoi. Ce qu'elle dit de l'apostolat en pays où l'Église n'est pas encore constituée visiblement n'est qu'un aspect, une forme d'un phénomène général et n'a pas de signification théologique différente de l'Action chrétienne en général. Quand Warneck, conséquent avec sa situation historique, essaie de justifier l'activité chrétienne hors des frontières de l'Église, il n'aborde qu'un problème préliminaire éloigné de l'essentiel, qui est de saisir la nature théologique et la signification religieuse de l'apostolat du témoignage[2].

L'auteur analyse alors de près les conceptions de Warneck et il aboutit aux conclusions suivantes :

> Le devoir missionnaire est apparu à Warneck comme une conséquence logique et nécessaire de la doctrine chrétienne fondamentale. De la portée

1. Pierre Lefebvre, *La théologie missionnaire de Gustav Warneck* dans *Nouvelle Revue de Science Missionnaire*, 1955, I, pp. 15-29.
2. *Ibid.*, pp. 22-23.

universelle du dogme et du caractère universel de la personne du Christ comme faits perceptibles par la raison, de l'universalité du péché, de l'universelle possibilité de salut comme faits d'expérience psychologique et comme affirmations contenues dans l'Écriture, nous déduisons logiquement que Dieu présente le salut à tous les hommes, qu'il faut donc le leur prêcher, que donc la mission est indispensable, qu'elle tient à la moelle du Christianisme. Nous constatons que si le concept de Mission chez Warneck n'est pas biblique, l'argument qui le fonde ne l'est pas non plus. La marche générale de la preuve est celle imposée par la nature des choses, la synthèse est logique, rationnelle, mais ce n'est pas ainsi que raisonnent les auteurs inspirés. Warneck rejoint l'Écriture quand il développe ses thèmes, c'est évident, mais le choix des thèmes eux-mêmes et leur agencement sont gouvernés par les nécessités d'une argumentation rigoureusement logique dont la structure est le résultat d'une méditation philosophique. Par cette méthode qui le rapproche assez fort de certaines méthodes en honneur chez les Catholiques, Warneck a raté le point de départ biblique authentique du fondement de la Mission, et les principaux éléments d'une théologie missionnaire comme la Révélation nous les présente n'ont pu trouver le moyen d'être intégrés à la démonstration. Nous voudrions un fondement pour la Mission, peut-être moins « naturellement logique et évident », mais qui serait une méthode d'argumenter centrée sur les exigences internes du donné révélé. Notons encore que le nœud de toute l'argumentation de Warneck se trouve dans la considération des nécessités humaines. La Mission est une « aide aux païens », elle les sauve en leur apportant le salut d'abord, mais aussi la civilisation et la culture.

Nous n'avons fait qu'effleurer les conceptions missionnaires de Warneck. Il faut bien dire que son concept même de la Mission, sa problématique, sa méthode qui ont représenté en même temps la façon de penser générale et qu'on retrouve en grande partie chez les Catholiques, — ne citons que deux noms d'avant-plan : Schmidlin et Charles — se trouvent aujourd'hui de plus en plus remis en question. Warneck avait voulu faire œuvre de théologie, mais aussi œuvre pratique : il est très profondément inscrit dans son siècle. Mille facteurs historiques et très contingents ont gouverné sa théologie missionnaire. Ceux qui se sont inspirés de sa pensée ne se sont pas toujours rendu compte de ce phénomène. Comme l'idée missionnaire est en étroite dépendance de la conception qu'on se fait de l'Église, c'est précisément le renouvellement actuel de l'ecclésiologie qui exigera de plus en plus la mise en question et le renouvellement des théories missionnaires élaborées au XIXe siècle.

D'autre part, Warneck n'a pu dépasser le point de vue individualiste et idéaliste. La communauté chrétienne est certes missionnaire, mais elle doit l'être — d'après l'essence même de l'Église — d'une manière hiérarchique. Ce n'est donc pas la « société missionnaire » (*Gesellschaft*) qui est le sujet de la Mission, comme le veut Warneck, c'est l'Église qui par sa hiérarchie envoie et organise le travail de ses missionnaires[3].

Dans sa conclusion, l'auteur s'élève à un certain nombre de remarques sur les conditions générales d'une théologie missionnaire qui valent la peine d'être cités :

Les origines chrétiennes n'ont guère connu le concept de Mission tel qu'il est à la base de toutes les théories missionnaires modernes. L'Église primitive n'a jamais eu conscience d'exercer une double activité, l'une au

3. *Ibid.*, pp. 26-27.

dedans d'elle-même, l'autre au dehors. Le témoignage des chrétiens a répandu l'Église par rayonnement dans son milieu ambiant. La dualité Église-Mission était inconnue. L'opposition parfois rigoureuse qu'on établit entre l'apôtre fondateur, missionnaire ambulant et le pasteur rivé au sol, voué au travail d'entretien et d'organisation, est difficile à soutenir historiquement.

L'idée d'une mission au sens moderne du mot suppose une Église qui groupe l'ensemble de la population dans un certain rayon. On est dès lors amené à distinguer une activité de l'Église hors de ce rayon. Du fait que se constituait ainsi une société chrétienne, l'Église était aussi liée à un système politique et culturel, et l'expansion du christianisme s'accompagnait d'une propagande pour des valeurs temporelles. Telle est la situation à partir du moment où le Christianisme est devenu religion d'État, à travers tout le moyen-âge. Warneck a vu l'Église comme une communauté nationale, officiellement chrétienne. La missiologie catholique a vécu elle aussi jusqu'ici de cette vision des choses : elle suppose une distinction entre un monde chrétien et un monde non-chrétien, elle est imprégnée de l'idée du Corpus christianorum, d'un groupe de nations chrétiennes à la frontière duquel commence seulement l'apostolat missionnaire, conçu dès lors comme l'œuvre de spécialistes qui s'expatrient[4].

Il est clair que de nos jours l'Église se retrouve dans la situation qui était la sienne aux premiers jours de son existence et de cette situation nouvelle les théologiens doivent tirer les conséquences. Une tâche s'impose : faire la théologie de la mission.

Warneck et ses disciples, après lui Schmidlin et son école ont assigné comme fonction à la théologie missionnaire de justifier, d'établir les fondements, le bon droit, la nécessité même de la Mission. C'est là une perspective trop restreinte. Plus qu'une apologie missionnaire, on voudrait aujourd'hui posséder une étude sur la signification théologique de la mission, ce qu'il y a au plus profond de son intelligibilité religieuse[5].

Ces notations sont parfaitement justes et marquent le dépassement dans la conscience chrétienne de conceptions héritées de situations historiques. Comme on l'a noté, c'est dans la nature même de l'Église du Christ qu'il faut fonder l'exigence de la mission. Les non-catholiques auront intérêt à lire le livre du P. A. Rétif : *Introduction à la doctrine pontificale des missions*[6]. L'auteur y rassemble en effet, en les commentant, les enseignements pontificaux récents; il réalise ainsi une introduction très solide à la théologie missionnaire pour autant que celle-ci vise à édifier l'Église de Dieu dans la plénitude de son universalité, pour que le Christ soit tout en tous. Ils pourront d'ailleurs compléter leur information par l'intéressant livre du P. A.-V. Seumois, O.M.I.[7], *La papauté et les missions au cours des six premiers siècles*, dans lequel on trouvera une étude de la missiologie de saint Pierre, quelques analyses

4. *Ibid.*, pp. 27-28.
5. *Ibid.*, pp. 28-29.
6. André Rétif, *Introduction à la doctrine pontificale des missions*. Coll. « La Sphère et la Croix ». Édit. du Seuil, 1953, 173 pp.
7. And. V. Seumois, O.M.I., *La papauté et les missions au cours des six premiers siècles. Méthodologie ancienne et orientations modernes*. Coll. « Église Vivante », Paris-Louvain, 1953, 224 pp.

de la situation qui va du Ier au Ve siècle, un travail sur l'attitude de saint Léon-le-Grand et de saint Grégoire.

Une étude de type plus théologique *Église et apostolat*[8] essaie de présenter une vue d'ensemble du dessein de Dieu, de la Révélation de Dieu et de la religion de l'homme : c'est un travail d'allure un peu ardue mais qui vaut la peine d'être sérieusement étudié.

Il est particulièrement significatif de noter que le mot lui-même d'évangélisation, que l'on rencontre si fréquemment de nos jours dans la théologie pastorale, est d'un usage récent en catholicisme : on chercherait en vain le mot « évangéliser » dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

C'est l'objet même de l'évangélisation qui a été, ces derniers temps, particulièrement étudié. Le P. Liégé[9] le définit en ces termes :

> La Bonne Nouvelle à annoncer est la Parole de Dieu. Or, Jésus-Christ est la plénitude de la Parole de Dieu. C'est dans l'événement de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ que Dieu s'est manifesté, a parlé et agi de façon définitive pour la joie et l'espérance totale des hommes. En Jésus-Christ, Dieu nous a dit et a réalisé la destinée de gloire qu'il rêvait pour l'humanité; en Jésus-Christ il nous a laissé entrevoir le mystère de sa propre gloire divine; en Jésus-Christ, il poursuit l'œuvre créatrice de sa Parole qui est aussi l'achèvement du Corps du Christ; en Jésus-Christ enfin, il jugera le monde et clora l'histoire entière : Jésus-Christ ne sera pas dépassé.

Nous nous arrêtons toutefois davantage au livre du P. Rétif : *Foi au Christ et mission*[10] qui essaie de caractériser les aspects divers et le contenu de la prédication missionnaire tels que les présentent les *Actes des apôtres* et surtout à celui du P. Hitz[11] : *L'annonce missionnaire de l'Évangile*.

Le P. Hitz définit le kérygme comme « une proclamation publique du salut de Dieu dans le Christ pour tout homme qui croit[12] ».

> En héraut du Seigneur, le prédicateur proclame l'évangile du salut de Dieu dans le Christ, mais « *dans sa structure 1) historico-biblique, 2) christologique-pascale, 3) eschatologique-parousiaque, 4) ecclésiale-sacramentaire, 5) existentielle-salvifique*[13] ».

Détaillons ces caractères.

1) Dimension *historique et biblique* du kérygme :

L'annonce du Dieu vivant constitue le fondement de la prédication missionnaire dans le Nouveau Testament, fondement plus ou moins présupposé devant les Juifs, mais davantage explicite devant les païens (cf. I Thess. 1, 9;

8. A. Chavasse, J. Frisque, H. Denis, R. Garnier, *Église et Apostolat*, coll. « Église Vivante », Casterman, Paris-Tournai, 1953.
9. Art. *Évangélisation* dans *Catholicisme*, col. 755-763.
10. A. Rétif, *Foi au Christ et Mission* (d'après les Actes des Apôtres). Coll. « Foi Vivante ». Édit. du Cerf, 1953, 185 pp.
11. P. Hitz, CssR, *L'annonce missionnaire de l'Évangile*. Coll. « Foi Vivante ». Édit. du Cerf, 1954, 267 pp.
12. *Ibid.*, p. 77.
13. *Ibid.*, pp. 110-111.

Hébr., VI, 1; Act., XIV, 15-17; XVII, 22-31; etc.). Ce n'est pas dans un exposé doctrinal aux concepts abstraits ni dans un recours aux preuves philosophiques que les apôtres prêchent ce Dieu vivant ou le Règne et le salut de Dieu. Ils le proclament dans une histoire; en racontant ce que le Dieu de la révélation a accompli et accomplira encore pour nous sauver; en annonçant les grandes interventions de Dieu dans l'histoire, depuis la création jusqu'à la parousie, depuis l'élection d'Abraham et du peuple juif jusqu'au jugement dernier et à la résurrection des morts en passant par la Pâque du Christ en qui se résume toute cette économie du salut [14].

2) Dynamisme *christologique et pascal* du kérygme :

Le kérygme des apôtres annonce le règne de Dieu et l'histoire du salut, mais toujours en Jésus-Christ Notre-Seigneur. Il est le règne et le salut de Dieu personnifié. Comme il est la Parole de Dieu faite chair, il est en lui-même tout l'objet de la parole de Dieu proclamée par les apôtres [15].

3) Le kerygme inaugure la *fin des temps* et annonce le retour du Christ :

Le kérygme des apôtres proclame le Règne et le salut de Dieu dans le Christ en faveur des hommes pécheurs. Mais ce règne de Dieu est une réalité eschatologique. Inauguré dans la Pâque du Christ il ne sera pleinement réalisé et manifesté que dans la Parousie. *Adveniat regnum tuum.* Les grandes œuvres de Dieu dans le passé, surtout la Pâque du Christ, fondent et garantissent cet éclatement glorieux du Règne à la fin des temps. Parce que proclamation de l'histoire du salut et de la Pâque du Seigneur, le kérygme est donc nécessairement eschatologique-parousiaque [16].

4) Le kérygme rassemble la communauté autour de *l'Eucharistie* :

Le kérygme proclame le Règne de Dieu pour le salut des hommes pécheurs. Ce règne est arrivé dans la Pâque du Christ et sera manifesté dans sa Parousie. En attendant, il est présent parmi les hommes dans l'Église. Le temps actuel, entre la Pâque et la Parousie, est le temps de l'Église. Le kérygme, qui proclame la Pâque et la Parousie, affirme nécessairement aussi ce présent ecclésial sacramentaire [17].

5) La puissance du kérygme *sauve* les hommes vivants :

Le kérygme proclame l'histoire du salut, la Pâque du Christ, sa Parousie encore à venir, son action présente dans l'Église. Or ces faits concernent chaque homme, engageant sa vie et décident de son sort éternel [18].

Et notre auteur conclut :

L'histoire biblique du salut, la concentration pascale, l'orientation parousiaque, la connotation ecclésiale, l'application existentielle *appartiennent à l'essence même de toute prédication chrétienne;* parce que la Révélation divine que nous avons à proclamer, a de fait eu lieu dans l'économie historico-biblique, s'est concentrée dans le mystère pascal du Christ, tend vers la manifestation parousiaque encore à venir, s'incarne dans notre monde par l'Église et les sacrements et, dans la prédication actuelle, s'adresse à chaque homme en vue de son salut éternel [19].

14. *Ibid.*, p. 111.
15. *Ibid.*, p. 113.
16. *Ibid.*, p. 118.
17. *Ibid.*, p. 124.
18. *Ibid.*, p. 128.
19. *Ibid.*, p. 135.

Le P. Hitz n'a pas de peine à montrer combien la prédication ordinaire a été infidèle à ces exigences essentielles et combien le ressourcement actuel favorise la reprise de conscience de la véritable signification de la mission.

Le magistère suprême a déjà officiellement reconnu et recommandé, tout en les orientant et en les purifiant, les principales lignes de ce ressourcement chrétien : le mouvement christocentrique-ecclésial dans *Mystici Corporis* (1943), le mouvement biblico-théologique dans *Divino Afflante* (1943), le mouvement liturgique dans *Mediator Dei* (1947), le mouvement pascal eschatologique dans la proclamation de l'Assomption de la Très Sainte Vierge (1950) et l'instauration de la nuit pascale (1951). Dans l'ensemble on constate que l'Église vit et annonce aujourd'hui l'Évangile du Christ dans des perspectives bibliques et liturgiques, pascales et eschatologiques, ecclésiales et apostoliques, qui n'étaient guère utilisées dans les sermons de missions des siècles derniers [20].

Fils de l'Église, de Louis Lochet [21], se place non plus du point de vue de l'objet du message mais du point de vue du prédicateur. L'auteur entend « apporter ici le témoignage d'un homme qui travaille dans l'Église et qui cherche à comprendre ce qu'il fait en découvrant ce qu'elle est ». En d'autres termes, il essaie de découvrir le mystère de sa vocation missionnaire en la comprenant « dans l'histoire-sainte où s'exprime son action rédemptrice : dans son Église », ce qui l'amène à découvrir et à analyser les purifications que doit subir l'action de l'apôtre.

De nombreux travaux actuels convergent d'ailleurs pour dégager le message chrétien de toutes les surcharges que l'histoire a pu y apporter. Qu'il suffise de penser, à titre indicatif, à des travaux comme ceux du P. Urs von Balthazar : *Araser les Bastions* [22], ou à celui de F. Heer : *l'Héritage Europe* [23]. Un immense inventaire est en cours pour dégager le christianisme de tout ce qui d'une façon ou d'une autre a pu le compromettre.

Le souci missionnaire de l'Église amène les théologiens à se poser la question de savoir si dans l'Église catholique ne s'imposerait pas la restauration de diacres permanents exerçant leurs ordres au cours de fonctions liturgiques, collaborateurs des évêques et des prêtres et qui pourraient être mariés. L'auteur de l'ouvrage : *Pères de famille ordonnés diacres* [24], souligne combien dans les paroisses privées de prêtres résidant ils seraient d'un secours précieux, pouvant présider l'assemblée de prière

20. *Ibid.*, p. 134.
21. Louis Lochet, *Fils de l'Église*. Édit. du Cerf, 1954, 258 pp.
22. Voir *Dieu Vivant*, Cahier 25.
23. Voir *Dieu Vivant*, Friedrich Heer, *L'Héritage Europe*, Cahier 27, pp. 23-24, et surtout son livre *Europäische Geistes-Geschichte* (W. Kohlhammer, Stuttgart, 1953, 728 pp.), livre touffu s'il en est, mais qui fourmille de vues nouvelles et de perspectives stimulantes pour l'esprit. On peut difficilement apprécier un tel livre qui embrasse toute l'histoire de l'Occident : il serait facile de critiquer telle ou telle vue, mais ce qui importe ici, c'est l'effort infiniment précieux de dégager les lignes de force des rapports spirituels de l'Occident. Peut-être l'information de l'auteur sur l'Orient manque-t-elle un peu de profondeur.
24. W. Schamoni, *Familienväter als geweihte Diakone*, Paderborn, 1953.

dominicale et distribuer la communion, administrer le baptême et donner en cas d'urgence le viatique aux mourants. Un recenseur remarquait l'importance de cette suggestion.

> Les diacres permanents n'auraient-ils pas aussi une partie à jouer *dans le concert du témoignage que l'Église doit au monde ?* Les « prêtres ouvriers » voulurent témoigner dans le monde du prolétariat. En réalité le problème est plus grave. Ce n'est pas que dans le prolétariat des grandes villes — encore que la situation y soit plus spécialement alarmante — mais partout, dans tous les milieux, que le contact de l'Église et des hommes est devenu difficile, souvent précaire, parfois nul. Les diacres, à la fois personnages « sacrés » de par leur ordination et personnages vivant pleinement la vie du milieu humain, ne seraient-ils pas souvent des intermédiaires utiles et bienfaisants ? Un avocat ou un notaire peut très bien remplir les fonctions de diacre dans sa paroisse bourgeoise. Un ouvrier d'un peu de culture le peut tout autant dans la sienne. On ne demanderait guère au diacre une science théologique étendue, mais l'amour et l'intelligence de la liturgie, une vie sans tache et le souci de servir fidèlement la communauté dont il fait partie[25].

Nous ne saurions trop souligner combien la redécouverte de ces divers aspects de la mission chrétienne peut avoir d'importance au point de vue œcuménique.

Bien souvent ce sont des climats qui empêchent la compréhension véritable, dus le plus souvent aux déplacements d'accent par rapport à la réalité même du message apostolique : dans la mesure où la prédication chrétienne — au lieu d'être centrée sur l'homme et son action — proclame d'abord et avant tout la geste salvifique de Dieu en Jésus-Christ, elle établit dans l'Église un climat favorable par nature au dialogue œcuménique.

La revalorisation de la fonction diaconale nous ramènenait à la tradition ancienne de l'Église d'Orient que la pratique des messes basses a contribué à faire disparaître chez nous.

Ces quelques réflexions ne sont qu'une simple amorce; nous aurons l'occasion de revenir sur cet important sujet.

M.-J. Le Guillou, O. P.

25. P. de Vooght, *Pères de famille ordonnés diacres*, dans *Paroisse et Liturgie* (*abbaye de Saint-André*), 1954, p. 344.

OUVRAGES REÇUS

Outre les travaux mentionnés dans nos articles et chroniques, nous avons reçu les ouvrages suivants. Les plus importants d'entre eux seront analysés de façon plus détaillée dans nos prochains fascicules. Les publications non catholiques sont marquées d'une astérisque.

AUBERT (R.) : *La théologie catholique au milieu du XX* siècle*. Casterman, 1954, 103 pp.

BARLEA (Octavian) : *De Confessione Orthodoxa Petri Mohilae*, Knecht, Frankfort-sur-Main, 1948, 226 pp.

BARLEA (Octavian) : *Ex historia romena : Ioannes Bob, episcopus fagarasiensis* (1783-1830), Herder Verlag, Freiburg-im-Breisgau, 1948, 464 pp.

* BARTH (Karl) : *Dogmatique*, vol. I, t. II, *La doctrine de la Parole de Dieu, Prolégomènes à la Dogmatique*, trad. Fernand Ryser, Labor et Fides, Genève, 1954, 243 pp.

* BELL (G. K. A. Bishop of Chichester) : *The Story of the World Council of Churches*, Penguin books, 181 pp.; 1954, London.

BOUYER (Louis) : *Le quatrième Évangile*, introd., trad. et commentaire, Casterman, 1955, 238 pp.

BOUYER (Louis) : *La Spiritualité de Cîteaux*, au Portulan, chez Flammarion, 1955, 248 pp.

BOYER (Ch.) : *Unita cristiana e Movimento Ecumenico*, Universale Studium, Roma, 1955, 147 pp.

* BRÜTSCH (Pasteur Charles) : *Clarté de l'Apocalypse*, préface de W. A. Visser't Hooft, 4* édition, Labor et Fides, Genève, 1955, 300 pp.

* CALVIN (Jean) : *L'Institution de la Religion chrétienne*, l. I, édité par la Société calviniste de France, Labor et Fides, Genève, Le Guide, Paris, 1955, 188 p.

CERFAUX, COPPENS (L.), etc. : *L'Attente du Messie, recherches bibliques*, Desclée de Brouwer, 1954, 188 pp.

CHÉRY (H.-Ch., o.p.) : *L'Offensive des sectes*, coll. « Rencontres », éd. du Cerf, 1954, 503 pp.

CONGAR (R. P. Y.-M.-J., o.p.) : *L'Église catholique devant la question raciale*, coll. Unesco, 1953, 64 pp.

CRISTIANI (L.) et le pasteur RILLIET : *Catholiques, Protestants, frères pourtant*, Bibliothèque Ecclesia, Arthème Fayard, 1954, 169 pp.

DANIÉLOU (R. P. Jean, s.j.) : *Essai sur le mystère de l'histoire*, éd. du Seuil, 1953, 341 pp.

* DE BEAUFORT (Henriette L.-T.) : *Le Taciturne, Guillaume d'Orange*, trad. de Louis Laurent, Labor et Fides, Genève, 1954, 207 pp.

DECOUT (A., s.j.) : *Réformateurs, conditions d'une réforme valable dans l'Église*, éd. Franciscaines, 1954, 226 pp.

DESROCHE (H.) : *Les Shakers américains; d'un néo-christianisme à un pré-socialisme ?* éd. de Minuit, 1955, 330 pp.

DE VOOGHT (R. P. Paul), moine bénédictin : *Les sources de la Doctrine chrétienne* (au XIVe et début du XVe siècle), Desclée de Brouwer, 1954, 492 pp.

ELLER (K.) : *Der Heilige Berg Athos*, album, München-Planegg Otto Wilhelm Barth Verlag, 1954, 240 pp.

* *Evanston 1954 : L'Espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*, Messages et rapports. Publié par le Conseil œcuménique des Églises, Delachaux et Niestlé, 1955, 478 pp.

FÉRET (R. P. H.-M., o.p.) : *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*, éd. du Cerf, 1955.

* FROOM LE ROY (Edwin) : *The Prophetic Faith of our Fathers*, historical development of Prophetic Interpretation, Review and Herald, Washington, vol. I, 1950, 1006 pp.; II, 1948, 864 pp.; III, 1946, 802 pp.; IV, 1954, 1295 pp.

* GENNADIOS (métropolite) : Ἱστορία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου (*Histoire du patriarcat œcuménique*), Athènes, 1950, 445 pp.

GERARD (John) : *Vie et Passion d'un jésuite élisabéthain*. Préface de Graham Greene, trad. Clément Leclerc, introduction et notes par Philip Caraman, Plon, 1953, 294 pp.

* GOLLWITZER (Helmut) : *Un autre te mènera*, trad. Robert Lengrand, éd. du Seuil, 1954, 282 pp.

* GREENSLADE (S. L.) : *Schism in the Early Church*, SCM Press, London, 1953, 247 pp.

GUERDAN (René) : *Vie, grandeurs et misères de Byzance*, Plon, 1954, 270 pp.

GUITTON (Jean) : *Pascal et Leibnitz*, étude sur deux types de penseurs, Aubier, 181 pp.

GUITTON (Jean) : *La pensée moderne et le catholicisme*, éd. Aubier, 1953, 272 pp.

HASSEVELDT (Abbé R.) : *Le Mystère de l'Église*, éd. de l'École, 1953, 347 pp.

HEER (Friedrich) : *Europäische Geistesgeschichte*, Kohlammer Verl., 1953, 727 pp.

Initiation théologique, par un groupe de théologiens, t. IV, *L'Économie du Salut*, éd. du Cerf, 1954, 995 pp.

ST. JOHN (Henry, o.p.) : *Essays in Christian Unity*, Blacfriars, London, 1955, 144 pp.

JOURNET (Charles) : *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*, Alsatia, Paris, 1953, 153 pp.

(A suivre.)

Cum permissu superiorum.

Imprimerie AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). *Le Gérant :* J. DUMONT.

D. L., 3e trimestre 1955. — Imprimeur, n° 1268.

ISTINA

Rédaction [illegible] d'A[illegible] Bureaux d'Études « Istina », 25, boulevard [illegible] (Seine).

Conditions [illegible]

[illegible] ..... 1.200 fr.
[illegible] ..... 1.500 fr.
[illegible] ..... 2.000 fr.
[illegible] ..... 400 fr.

Paiement :

par chèque [illegible] banque française sur Paris, à l'ordre du [illegible] »;

par versement [illegible] Paris 98.56, J. Dumont, 25, boulevard [illegible]-Seine.

Nos abonnés [illegible] s'adresser à :

Allemagne : [illegible] Weingartenstr. 8, Offenburg, Bade.
Grande-Bretagne : [illegible] 27 Broad Street, Oxford.
[illegible] 149 Strand, Londres W.C. 2.
Grèce : [illegible] 2, rue Sina, Athènes.
Pays-Bas : [illegible] Oude Gracht 74, Haarlem.
Liban : [illegible] Beyrouth.
[illegible] B.P. 544, Beyrouth.
Canada : [illegible] Montréal 34.
États-Unis : [illegible] 11 East 19 th Street, New-York.
Rép. Argentine : [illegible] Tucumano 850, Buenos-Aires.

SOMMAIRE

ISTINA : Les [illegible] 129

[illegible] ET CHRÉTIENTÉ

Chronique [illegible]
L'Église [illegible] Ukraine (I. Goza) 134
Revue du [illegible] de Moscou 140
Document : Réponse du [illegible] de Moscou à l'Appel d'Evanston. 144

ORIENT ET OCCIDENT

C.-J. DUMONT : [illegible] commémoraison : le neuvième centenaire du « [illegible] d'Orient » (*à suivre*) 151
Documents : Les [illegible] et le Mouvement œcuménique :
Déclaration [illegible] Orthodoxe à la deuxième conférence de *Foi et Constitution* (Edimbourg, 1937)..... 180
Déclaration du [illegible] Karlovtzy (1938) 184
Résolution de la [illegible] Orthodoxe de Moscou (1948)... 185
Déclaration [illegible] Orthodoxe à la première Assemblée du Conseil œcuménique (Amsterdam, 1948)..... 187
Lettre du [illegible] Constantinople à l'approche de la conférence de [illegible] 188
Déclaration [illegible] du Patriarcat de Constantinople à la deuxième conférence de *Foi et Constitution* (Lund, [illegible]) 191
Réponse du [illegible] de Moscou au Patriarche de Constantinople à la [illegible] de l'Assemblée d'Evanston (1954).... 194
Opinions des [illegible] Orthodoxes 195

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

LOUIS BOUYER : L'[illegible] des Églises du Sud de l'Inde 215
FRANÇOIS BIOT : [illegible] de l'Alliance Réformée Mondiale (1954). 238
Chronique [illegible] : Mission et annonce missionnaire de l'Évangile (R.J. Le Guillou) 248
Ouvrages reçus 255

Imprimé en France.